RENÉ GUÉNON

EL HOMBRE Y SU DEVENIR

según

EL VÊDÂNTA

(1925)

PREFACIO

En varias ocasiones, en nuestras precedentes obras, hemos anunciado nuestra intención de dar una serie de estudios en los cuales podríamos, según los casos, ya sea exponer directamente algunos aspectos de las doctrinas metafísicas de oriente, ya sea adaptar estas mismas doctrinas de la manera que nos pareciera más inteligible y más provechosa, aunque permaneciendo siempre estrictamente fiel a su espíritu. El presente trabajo constituye el primero de esos estudios: tomamos en él como punto de vista central el de las doctrinas hindúes, por las razones que ya hemos tenido la ocasión de indicar, y más particularmente el del Vêdânta*, que es la rama más puramente metafísica de estas doctrinas; pero debe entenderse bien que eso no nos impedirá hacer, todas las veces que haya lugar a ello, aproximaciones y comparaciones con otras teorías, cualquiera que sea su proveniencia, y que, concretamente, haremos llamada también a las enseñanzas de las otras ramas ortodoxas de la doctrina hindú en la medida en que, sobre algunos puntos, vengan a precisar o a completar las del* Vêdânta*. Se estaría tanto menos fundado en reprocharnos esta manera de proceder cuanto que nuestras intenciones no son en modo alguno las de un historiador: tenemos que repetir todavía expresamente, a este propósito, que queremos hacer obra de comprehensión, y no de erudición, y que es la verdad de las ideas lo que nos interesa exclusivamente. Así pues, si hemos juzgado bueno dar aquí referencias precisas, es por motivos que no tienen nada de común con las preocupaciones especiales de los orientalistas; con eso hemos querido mostrar solamente que no inventamos nada, que las ideas que exponemos tienen en efecto una fuente tradicional, y proporcionan al mismo tiempo el medio, a*

aquellos que sean capaces de ello, de remitirse a los textos en los cuales podrían encontrar indicaciones complementarias, ya que no hay que decir que no tenemos la pretensión de hacer una exposición absolutamente completa, ni siquiera sobre un punto determinado de la doctrina.

En cuanto a presentar una exposición de conjunto, eso es una cosa completamente imposible: o sería un trabajo interminable, o debería ponerse bajo una forma tan sintética que sería perfectamente incomprehensible para espíritus occidentales. Además, sería muy difícil evitar, en una obra de ese género, la apariencia de una sistematización que es incompatible con los caracteres más esenciales de las doctrinas metafísicas; no sería sin duda más que una apariencia, pero por eso no sería menos inevitablemente una causa de errores extremadamente graves, tanto más cuanto que los occidentales, en razón de sus hábitos mentales, están muy inclinados a ver «sistemas» allí mismo donde no podría haberlos. Importa pues no dar el menor pretexto a esas asimilaciones injustificadas a las que los orientalistas están acostumbrados; y valdría más abstenerse de exponer una doctrina que contribuir a desnaturalizarla, aunque no sea más que por simple torpeza. Pero afortunadamente hay un medio de escapar al inconveniente que acabamos de señalar: es no tratar, en una misma exposición, más que un punto o un aspecto más o menos definido de la doctrina, salvo para tomar a continuación otros puntos para hacer de ellos el objeto de otros tantos estudios distintos. Por lo demás, estos estudios jamás correrán el riesgo de devenir lo que los eruditos y los «especialistas» llaman «monografías», ya que los principios fundamentales jamás serán perdidos de vista, y los puntos secundarios mismos no deberán aparecer en ellos más que como aplicaciones directas o indirectas de estos principios de los que todo deriva: en el orden metafísico, que se refiere al dominio de lo Universal, no podría haber el menor sitio para la «especialización».

Se debe comprender ahora por qué no tomamos como objeto propio del presente estudio más que lo que concierne a la naturaleza y a la constitución del ser humano: para hacer inteligible lo que vamos a decir de él, deberemos abordar

forzosamente otros puntos, que, a primera vista, pueden parecer extraños a esta cuestión, pero es siempre en relación a éste como los consideraremos. En sí mismos, los principios tienen un alcance que rebasa inmensamente toda aplicación que se puede hacer de ellos; pero por eso no es menos legítimo exponerlos, en la medida en que se puede, a propósito de tal o cual aplicación, y eso es incluso un procedimiento que tiene muchas ventajas bajo diversos aspectos. Por otra parte, no es sino en tanto que se vincula a los principios como una cuestión, cualquiera que sea, es tratada metafísicamente; es lo que es menester no olvidar jamás si se quiere hacer metafísica verdadera, y no «pseudometafísica» a la manera de los filósofos modernos.

Si hemos decidido exponer en primer lugar las cuestiones relativas al ser humano, no es porque éstas tengan, desde el punto de vista puramente metafísico, una importancia excepcional, ya que, debido a que este punto de vista está esencialmente libre de todas las contingencias, el caso del hombre jamás aparece en él como un caso privilegiado; pero comenzamos por él porque estas cuestiones ya se han planteado en el curso de nuestros precedentes trabajos, y necesitaban a este respecto un complemento que se encontrará en éste. El orden que adoptaremos para los estudios que vendrán después dependerá igualmente de las circunstancias y estará determinado, en una amplia medida, por consideraciones de oportunidad; creemos útil decirlo desde ahora, a fin de que nadie sea tentado a ver en ello una suerte de orden jerárquico, ya sea en cuanto a la importancia de las cuestiones, ya sea en cuanto a su dependencia; sería prestarnos una intención que no tenemos, pero sabemos muy bien cuantas de tales equivocaciones se producen fácilmente, y es por eso por lo que nos aplicaremos a prevenirlas cada vez que la cosa esté en nuestro poder.

Hay todavía un punto que nos importa mucho como para que le pasemos bajo silencio en estas observaciones preliminares, punto sobre el que, sin embargo, pensamos habernos explicado suficientemente en precedentes ocasiones; pero nos hemos apercibido de que no todos le habían comprendido; es menester pues insistir más en él. El punto es éste: el conocimiento

verdadero, único que tenemos exclusivamente en vista, no tiene sino muy pocas relaciones, si es que tiene alguna, con el saber «profano»; los estudios que constituyen este último no son a ningún grado ni a ningún título una preparación, siquiera lejana, para abordar la «Ciencia sagrada», y a veces son por el contrario un obstáculo, en razón de la deformación mental frecuentemente irremediable que es la consecuencia más ordinaria de una cierta educación. Para doctrinas como las que exponemos, un estudio emprendido «desde el exterior» no sería de ningún provecho; no se trata de historia, ya lo hemos dicho, y no se trata tampoco de filología o de literatura; y agregaremos todavía, a riesgo de repetirnos de una manera que algunos encontrarán quizás fastidiosa, que no se trata tampoco de filosofía. Todas esas cosas, en efecto, forman parte igualmente de ese saber que calificamos de «profano» o de «exterior», no por desprecio, sino porque no es más que eso en realidad; estimamos no tener que preocuparnos de complacer a unos o de desagradar a otros, sino más bien de decir lo que es y de atribuir a cada cosa el nombre y el rango que le conviene normalmente. Si la «Ciencia sagrada» ha sido odiosamente caricaturizada, en el occidente moderno, por impostores más o menos conscientes, no por ello sería menester abstenerse de hablar de ella, y parecer, si no negarla, al menos ignorarla; bien al contrario, afirmamos altamente, no solamente que ella existe, sino que es de ella sola de lo que entendemos ocuparnos. Aquellos que quieran remitirse a lo que hemos dicho en otras partes de las extravagancias de los ocultistas y de los teosofistas comprenderán inmediatamente que aquello de lo que se trata es algo completamente diferente, y que esas gentes no pueden, ellos también, ser a nuestros ojos más que simples «profanos», e inclusive «profanos» que agravan singularmente su caso al buscar hacerse pasar por lo que no son, lo que, por lo demás, es una de las principales razones por las que juzgamos necesario mostrar la inanidad de sus pretendidas doctrinas cada vez que se nos presenta la ocasión de ello.

Lo que acabamos de decir debe hacer comprender también que las doctrinas de las que nos proponemos hablar se niegan, por su naturaleza misma, a toda tentativa de «vulgarización»; sería

ridículo querer «poner al alcance de todo el mundo», como se dice tan frecuentemente en nuestra época, concepciones que no puedan estar destinadas más que a una elite, y buscar hacerlo sería el medio más seguro de deformarlas. Hemos explicado en otra parte lo que entendemos por la elite intelectual, cuál será su papel si llega a constituirse algún día en occidente, y cómo el estudio real y profundo de las doctrinas orientales es indispensable para preparar su formación. Es en vistas de ese trabajo cuyos resultados sin duda no se harán sentir más que a largo plazo, que creemos deber exponer algunas ideas para aquellos que son capaces de asimilárselas, sin hacerlas sufrir jamás ninguna de esas modificaciones y de esas simplificaciones que son el hecho de los «vulgarizadores», y que irían directamente en contra del cometido que nos proponemos. En efecto, no es a la doctrina a quien corresponde rebajarse y restringirse a la medida del entendimiento limitado del vulgo; es a aquellos que pueden a quienes corresponde elevarse a la comprehensión de la doctrina en su pureza integral, y no es sino de esta manera como se puede formar una elite intelectual verdadera. Entre aquellos que reciben una misma enseñanza, cada uno la comprende y se la asimila más o menos completamente, más o menos profundamente, según la extensión de sus propias posibilidades intelectuales: y es así como se opera de modo perfectamente natural la selección sin la cual no podría haber verdadera jerarquía. Ya habíamos dicho estas cosas, pero era necesario recordarlas antes de emprender una exposición propiamente doctrinal; y es tanto menos inútil repetirlas con insistencia cuanto más extrañas son a la mentalidad occidental actual.

CAPÍTULO I

GENERALIDADES SOBRE EL VÊDÂNTA

El *Vêdânta*, contrariamente a las opiniones que tienen curso más generalmente entre los orientalistas, no es ni una filosofía, ni una religión, ni algo que participe más o menos de una y de la otra. Es un error de los más graves querer considerar esta doctrina bajo tales aspectos, y es condenarse de antemano a no comprender nada de ella; en efecto, eso es mostrarse completamente extraño a la verdadera naturaleza del pensamiento oriental, cuyos modos son completamente diferentes a los del pensamiento occidental y no se dejan encerrar en los mismos cuadros. Ya hemos explicado en una obra precedente que la religión, si se quiere guardar a esta palabra su sentido propio, es algo completamente occidental; no se puede aplicar el mismo término a doctrinas orientales sin extender abusivamente su significación, hasta tal punto que deviene entonces completamente imposible dar una definición de él que sea un tanto precisa. En cuanto a la filosofía, representa también un punto de vista exclusivamente occidental, y por lo demás mucho más exterior que el punto de vista religioso, y por consiguiente más alejado todavía de aquello de lo que se trata al presente; como lo decíamos más atrás, es un género de conocimiento esencialmente «profano»[1], cuando no puramente ilusorio, y, sobre todo cuando consideramos lo que es la filosofía en los tiempos modernos, no podemos impedirnos pensar que su ausencia en una civilización no tiene nada de particularmente lamentable. En un libro reciente, un orientalista afirmaba que «la filosofía es por todas partes la

---

[1] No habría que hacer ninguna excepción excepto para un sentido muy particular, el de «filosofía hermética»; no hay que decir que no es este sentido, por lo demás casi ignorado por los modernos, el que tenemos en vista al presente.

filosofía», lo que abre la puerta a todas las asimilaciones, comprendidas aquellas contra las que él mismo protestaba muy justamente en otra parte; lo que contestamos precisamente, es que haya filosofía por todas partes; y nos negamos a tomar por el «pensamiento universal», según la expresión del mismo autor, lo que no es en realidad más que una modalidad de pensamiento extremadamente especial. Otro historiador de las doctrinas orientales, aunque reconoce en principio la insuficiencia y la inexactitud de las etiquetas occidentales que se pretende imponer a éstas, declaraba que no veía a pesar de todo medio alguno de prescindir de ellas, y hacía uso de las mismas tan ampliamente como no importa cual de sus predecesores; la cosa nos ha parecido tanto más llamativa cuanto que, en lo que nos concierne, jamás hemos sentido la menor necesidad de hacer llamada a esa terminología filosófica, que incluso si no se aplicara mal a propósito como lo es siempre en parecido caso, todavía tendría el inconveniente de ser bastante cargante e inútilmente complicada. Pero no queremos entrar aquí en las discusiones a las que todo eso podría dar lugar; solo queríamos mostrar, con estos ejemplos, cuán difícil les es a algunos salir de los cuadros «clásicos» donde su educación occidental ha encerrado su pensamiento desde el origen.

Para volver al *Vêdânta*, diremos que es menester, en realidad, ver en él una doctrina puramente metafísica, abierta sobre posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas, y que, como tal, no podría acomodarse de ninguna manera a los límites más o menos estrechos de un sistema cualquiera. Bajo esta relación, y sin ir más lejos, hay una diferencia profunda e irreductible, una diferencia de principio con todo lo que los europeos designan bajo el nombre de filosofía. En efecto, la ambición confesada de todas las concepciones filosóficas, sobre todo en los modernos, que llevan al extremo la tendencia individualista y la búsqueda de la originalidad a todo precio que es su consecuencia, es precisamente constituirse en sistemas definidos, acabados, es decir, esencialmente relativos y limitados por todas partes; en el fondo, un sistema no es otra cosa que una concepción cerrada, cuyos límites más o menos estrechos están

naturalmente determinados por el «horizonte mental» de su autor. Ahora bien, toda sistematización es absolutamente imposible para la metafísica pura, al respecto de la cual todo lo que es del orden individual es verdaderamente inexistente, y que es enteramente libre de todas las relatividades, de todas las contingencias filosóficas u otras; y ello es necesariamente así, porque la metafísica es esencialmente el conocimiento de lo Universal, y porque un tal conocimiento no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula, por comprehensiva que pueda ser.

Hablando rigurosamente, las diversas concepciones metafísicas y cosmológicas de la India no son doctrinas diferentes, sino solamente desarrollos, según algunos puntos de vista y en direcciones variadas, pero en modo alguno incompatibles, de una doctrina única. Por lo demás, la palabra sánscrita *darshana*, que designa cada una de estas concepciones, significa propiamente «vista» o «punto de vista», ya que la raíz verbal *drish*, de la que se deriva, tiene como sentido principal el de «ver»; así pues, no puede significar de ninguna manera «sistema», y, si los orientalistas le dan esta acepción, lo que no es más que por efecto de esos hábitos occidentales que les inducen a cada instante a falsas asimilaciones: puesto que no ven más que filosofía por todas partes, es completamente natural que vean también sistemas por todas partes.

La doctrina única a la que acabamos de hacer alusión constituye esencialmente el *Vêda*, es decir, la Ciencia sagrada y tradicional por excelencia, ya que tal es exactamente el sentido propio de este término[1]: es el principio y el fundamento común de todas las ramas más o menos secundarias y derivadas, que son esas concepciones diversas de las que algunos han hecho sin razón otros tantos sistemas rivales y opuestos. En realidad, estas concepciones, en tanto que están de acuerdo con su principio, no

---

[1] La raíz *vid*, de donde derivan *Vêda* y *vidyâ*, significa a la vez «ver» (en latín *videre*) y «saber» (como en el griego [illegible]); la vista se toma como símbolo del conocimiento, del cual es el instrumento principal en el orden sensible; y este simbolismo se transporta hasta el orden intelectual puro, donde el conocimiento se compara a una «visión interior», así como lo indica el empleo de palabras como la de «intuición» por ejemplo.

pueden evidentemente contradecirse entre ellas, y no hacen por el contrario más que completarse y aclararse mutuamente; es menester no ver en esta afirmación la expresión de un «sincretismo» más o menos artificial y tardío, ya que la doctrina toda entera debe ser considerada como estando contenida sintéticamente en el *Vêda*, y eso desde el origen. La tradición, en su integralidad, forma un conjunto perfectamente coherente, lo que no quiere decir sistemático; y, como todos los puntos de vista que conlleva pueden ser considerados tanto simultánea como sucesivamente, carece de interés verdadero buscar el orden histórico en el que han podido desarrollarse de hecho y explicitarse, incluso si no se admite que la existencia de una transmisión oral, que ha podido proseguirse durante un periodo de una longitud indeterminada, hace perfectamente ilusoria la solución que se aportara a una cuestión de este género. Si la exposición puede, según las épocas, modificarse hasta un cierto punto en su forma exterior para adaptarse a las circunstancias, por eso no es menos cierto que el fondo permanece siempre rigurosamente el mismo, y que estas modificaciones exteriores no alcanzan y no afectan en nada a la esencia de la doctrina.

El acuerdo de una concepción de orden cualquiera con el principio fundamental de la tradición es la condición necesaria y suficiente de su ortodoxia, la cual no debe concebirse de ninguna manera en modo religioso; es menester insistir sobre este punto para evitar todo error de interpretación, porque, en occidente, en general no se trata de ortodoxia más que desde el punto de vista religioso únicamente. En lo que concierne a la metafísica y a todo lo que procede de ella más o menos directamente, la heterodoxia de una concepción no es otra cosa, en el fondo, que su falsedad, resultante de su desacuerdo con los principios esenciales; como estos están contenidos en el *Vêda*, resulta de ello que es el acuerdo con el *Vêda* lo que es el criterio de ortodoxia. La heterodoxia comienza pues allí donde comienza la contradicción, voluntaria o involuntaria, con el *Vêda*; es una desviación, una alteración más o menos profunda de la doctrina, desviación que, por lo demás, no se produce generalmente sino en escuelas bastantes restringidas, y que puede no incidir más que sobre

puntos particulares, a veces de importancia muy secundaria, tanto más cuanto que la fuerza que es inherente a la tradición tiene como efecto limitar la extensión y el alcance de los errores individuales, eliminar aquellos que rebasan ciertos límites, y, en todo caso, impedirles extenderse y adquirir una autoridad verdadera. Allí mismo donde una escuela parcialmente heterodoxa ha devenido, en una cierta medida, representativa de un *darshana*, como la escuela atomista para el *Vaishêshika*, eso no supone ningún atentado a la legitimidad de este *darshana* en sí mismo, y basta reducirla a lo que hay de verdaderamente esencial para permanecer en la ortodoxia. A este respecto, no podemos hacer nada mejor que citar, a título de indicación general, este pasaje del *Sânkhya-Pravachana-Bhâshya* de Vijnâna-Bhikshu: «En la doctrina de Kanâda (el *Vaishêshika*) y en el *Sânkhya* (de Kapila), la parte que es contraria al *Vêda* debe ser rechazada por aquellos que se adhieren estrictamente a la tradición ortodoxa; en la doctrina de Jaimini y en la de Vyâsa (las dos *Mîmânsâs*), nada hay que no concuerde con las Escrituras (consideradas como la base de esta tradición)».

El nombre de *Mîmânsa*, derivado de la raíz verbal *man* «pensar», en la forma iterativa, indica el estudio reflexivo de la Ciencia sagrada: es el fruto intelectual de la meditación del *Vêda.* La primera *Mîmansâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*) se atribuye a Jaimini; pero debemos recordar a este propósito que los nombres que se dan así a la formulación de los diversos *darshanas* no pueden atribuirse de ninguna manera a individualidades precisas: se emplean simbólicamente para designar verdaderos «agregados intelectuales», constituidos en realidad por todos aquellos que se libraron a un mismo estudio en el curso de un periodo cuya duración no está menos indeterminada que el origen. La primera *Mîmânsâ* se llama también *Karma-Mîmânsâ* o *Mîmânsâ* práctica, es decir, concerniente a los actos, y más particularmente al cumplimiento de los ritos; el término *karma*, en efecto, tiene un doble sentido: en el sentido general, es la acción bajo todas sus formas; en el sentido especial y técnico, es la acción ritual, tal como se prescribe por el *Vêda.* Esta *Mîmânsâ* práctica tiene por cometido, como lo dice el comentador Somanâtha, «determinar de

una manera exacta y precisa el sentido de las Escrituras», pero sobre todo en tanto que éstas encierran preceptos, y no bajo la relación del conocimiento puro o *jnâna*, al cual se le pone frecuentemente en oposición con *karma*, lo que corresponde precisamente a la distinción de las dos *Mîmânsâs.*

La segunda Mîmânsâ (*Uttara-Mîmânsâ*) se atribuye a Vyâsa, es decir, a la «entidad colectiva» que puso en orden y fijó definitivamente los textos tradicionales que constituyen el *Vêda* mismo; y esta atribución es particularmente significativa, ya que es fácil ver que aquí se trata, no de un personaje histórico o legendario, sino más bien de una verdadera «función intelectual», que es incluso lo que se podría llamar una función permanente, puesto que a Vyâsa se le designa como uno de los siete *Chirajîvis*, literalmente «seres dotados de longevidad», cuya existencia no está limitada a una época determinada[1]. Para caracterizar la segunda *Mîmânsâ* en relación a la primera, puede considerársela como la *Mîmânsâ* del orden puramente intelectual y contemplativo; no podemos decir *Mîmânsâ* teórica, por simetría con la *Mîmânsâ* práctica, porque esta denominación se prestaría a un equívoco. En efecto, si la palabra «teoría» es etimológicamente sinónimo de contemplación, por eso no es menos verdad que, en el lenguaje corriente, ella ha tomado una acepción mucho más restringida; ahora bien, en una doctrina que está completa desde el punto de vista metafísico, la teoría, entendida en esta acepción ordinaria, no se basta a sí misma, sino que va siempre acompañada o seguida por una «realización» correspondiente, de la cual ella no es en suma más que la base indispensable, y en vistas de la cual está ordenada toda entera, como el medio en vistas del fin.

A la segunda *Mîmânsâ* se le llama también *Brahma-Mîmânsâ*, puesto que concierne esencial y directamente al «Conocimiento Divino» (*Brahma-Vidyâ*); hablando propiamente, es ella la que

[1] Se encuentra algo semejante en otras tradiciones: así, en el taoísmo, se trata de ocho «Inmortales»; en otra parte, es *Melki-Tsedeq* «que es sin padre, sin madre, sin genealogía, que no tiene ni comienzo ni fin de su vida» (San Pablo *Epístola a los Hebreos,* VII,3); y sin duda sería fácil encontrar todavía otras aproximaciones del mismo género.

constituye el Vêdânta, es decir, según la significación etimológica de éste término, «el fin del Vêda», y se basa principalmente sobre la enseñanza contenida en las *Upanishads* . Esta expresión de «fin del Vêda» debe entenderse en el doble sentido de conclusión y de meta; en efecto, por una parte, las *Upanishads* forman la última parte de los textos vêdicos, y, por otra, lo que se enseña en ellas, en la medida al menos en que puede enseñarse, es la meta última y suprema del conocimiento tradicional todo entero, libre de todas las aplicaciones más o menos particulares y contingentes a las que puede dar lugar en órdenes diversos: es decir, en otros términos, que, con el *Vêdânta*, estamos en el dominio de la metafísica pura.

Las *Upanishads,* que forman parte integrante del *Vêda*, son una de las bases mismas de la tradición ortodoxa, lo que no ha impedido a algunos orientalistas, tales como Max Müller, pretender descubrir en ellas «los gérmenes del Buddhismo», es decir, de la heterodoxia, ya que no conocía del Buddhismo más que las formas y las interpretaciones más claramente heterodoxas; una tal afirmación es manifiestamente una contradicción en los términos, y, ciertamente, sería difícil llevar la incomprensión más lejos. No se podría insistir suficiente sobre el hecho de que son las *Upanishads* las que representan aquí la tradición primordial y fundamental, y que, por consiguiente, constituyen el *Vêdânta* mismo en su esencia; de ello resulta que, en caso de duda sobre la interpretación de la doctrina, es siempre a la autoridad de las *Upanishads* a donde será menester remitirse en última instancia. Las enseñanzas principales del *Vêdânta,* tal como se desprenden expresamente de las *Upanishads,* han sido coordinadas y formuladas sintéticamente en una colección de aforismos que llevan los nombres de *Brahma-Sûtras* y de *Shârîraka-Mîmânsâ*[1]; el autor de estos aforismos, a quien se llama Bâdarâyânâ y Krisna-Dwaipâyana, es identificado a Vyâsa. Importa destacar que los *Brahma-Sûtras* pertenecen a la clase de escritos tradicionales llamada *Smriti*, mientras que las *Upanishads,* como todos los

[1] El término *Shârîraka* ha sido interpretado por Râmânuja, en su comentario (*Shri-Bhâshya*) sobre los *Brahma-Sûtras*, 1er Adhyâya, 1er Pâda, sutra 13, como refiriéndose al «Supremo Sí mismo» (*Parammâtmâ*), que está en cierto modo «incorporado» (*shârira*) en todas las cosas.

demás textos vêdicos, forman parte de la *Shruti*; ahora bien, la autoridad de la *Smriti* se deriva de la *Shruti* sobre la cual se funda. La *Shruti* no es una «revelación» en el sentido religioso y occidental de esta palabra, como lo querrían la mayor parte de los orientalistas, que, aquí todavía, confunden los puntos de vista más diferentes; si no que es el fruto de una inspiración directa, de suerte que es por sí misma que posee su autoridad propia. «La *Shruti*, dice Shankarâchârya, sirve de percepción directa (en el orden del conocimiento transcendente), ya que, por ser una autoridad, es necesariamente independiente de toda otra autoridad; y la *Smriti* juega un papel análogo al de la inducción, puesto que también saca su autoridad de una autoridad diferente de sí misma[1]». Pero para que nadie se equivoque sobre la significación de la analogía indicada así entre el conocimiento transcendente y el conocimiento sensible, es necesario agregar que, como toda verdadera analogía, se debe aplicar en sentido inverso[2]: mientras que la inducción se eleva por encima de la percepción sensible y permite pasar a un grado superior, es al contrario la percepción directa o la inspiración únicamente la que, en el orden transcendente, alcanza el principio mismo, es decir, lo que hay más elevado, y de lo cual después no hay más que sacar las consecuencias y las aplicaciones diversas. Se puede decir también que la distinción entre *Shruti* y *Smriti* equivale, en el fondo, a la de la intuición intelectual inmediata y de la consciencia reflexiva; si la primera se designa por una palabra cuyo sentido más primitivo es «audición», es precisamente para marcar su carácter intuitivo, y porque, según la doctrina cosmológica hindú, el sonido tiene el rango primordial entre las cualidades sensibles. En cuanto a la *Smriti*, el sentido primitivo de su nombre es

[1] Según la lógica hindú, la percepción (*pratyaksha*) y la inducción o la inferencia (*anumâsa*) son los dos «medios de prueba» (*pramânas*) que pueden emplearse legítimamente en el dominio del conocimiento sensible.

[2] En la tradición hermética, el principio de la analogía está expresado por esta frase de la *Tabla de Esmeralda*: «Lo que está abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo»; pero para comprender mejor esta fórmula y aplicarla correctamente, es menester remitirla al símbolo del «Sello de Salomón», formado por dos triángulos que están dispuestos en sentido inverso uno del otro.

«memoria»; en efecto, puesto que la memoria no es más que un reflejo de la percepción, puede tomarse para designar, por extensión, todo lo que presenta el carácter de un conocimiento reflexivo o discursivo, es decir, indirecto; y, si el conocimiento es simbolizado por la luz como lo es más habitualmente, la inteligencia pura y la memoria, o todavía la facultad intuitiva y la facultad discursiva, podrán ser representadas respectivamente por el sol y la luna; este simbolismo, sobre el que no podemos extendernos aquí, es por lo demás susceptible de aplicaciones múltiples[1].

Los *Brahma-Sûtras,* cuyo texto es de una extrema concisión, han dado lugar a numerosos comentarios, de los cuales los más importantes son los de Shankarâchârya y de Râmânuja; ambos son estrictamente ortodoxos, de suerte que es menester no exagerar el alcance de sus divergencias aparentes, que, en el fondo, son más bien simples diferencias de adaptación. Es verdad que cada escuela se inclina muy naturalmente a pensar y a afirmar que su propio punto de vista es el más digno de atención y, sin excluir los demás, debe prevalecer sobre ellos; pero, para resolver la cuestión con toda imparcialidad, basta examinar estos puntos de vista en sí mismos y reconocer hasta dónde se extiende el horizonte que cada uno de ellos permite abarcar; por lo demás, no hay que decir que ninguna escuela puede pretender representar la doctrina de una manera total y exclusiva. Ahora bien, es muy cierto que el punto de vista de Shankarâchârya es más profundo y va más lejos que el de Râmânuja; esto puede preverse ya destacando que el primero es de tendencia shivaita, mientras que el segundo es claramente vishnuita. Una singular discusión ha sido suscitada por M. Thibaut, que ha traducido al inglés los dos comentarios: pretende que el de Râmânuja es más fiel a la enseñanza de los *Brahma-Sûtras*, pero reconoce al mismo tiempo que el de Shankarâchârya es más conforme al espíritu de las

[1] Hay rastros de este simbolismo hasta en el lenguaje: concretamente, no carece de motivo que una misma raíz *man* o *men* haya servido, en lenguas diversas, para formar numerosas palabras que designan a la vez la luna, la memoria, la «mente» o el pensamiento discursivo, y el hombre mismo en tanto que ser específicamente «racional».

Upanishads. Para poder sostener una tal opinión, es menester admitir evidentemente que existen diferencias doctrinales entre las *Upanishad* y los *Brahma-Sûtras*; pero, incluso si ello fuera efectivamente así, es la autoridad de las *Upanishads* la que debería prevalecer, así como lo explicábamos precedentemente, y la superioridad de Shankarâchârya se encontraría establecida por eso mismo, aunque eso no sea probablemente la intención de M. Thibaut, para quien la cuestión de la verdad intrínseca de las ideas no parece plantearse apenas. En realidad, los *Brahma-Sûtras*, que se fundan directa y exclusivamente sobre las *Upanishads*, no pueden apartarse de ellas de ninguna manera; únicamente su brevedad, que los hace un poco oscuros cuando se los aísla de todo comentario, puede hacer excusar a aquellos que creen encontrar en ellos otra cosa que una interpretación autorizada y competente de la doctrina tradicional. Así, la discusión es realmente sin objeto, y todo lo que podemos retener de ella, es la constatación de que Shankarâchârya ha extraído y desarrollado más completamente lo que está contenido esencialmente en las *Upanishads*; su autoridad no puede ser contestada sino por aquellos que ignoran el verdadero espíritu de la tradición hindú ortodoxa, y cuya opinión, por consiguiente, no podría tener el menor valor a nuestros ojos; así pues, de una manera general, es su comentario el que seguiremos preferentemente a todo otro.

Para completar estas observaciones preliminares, todavía debemos hacer destacar, aunque ya lo hayamos explicado en otra parte, que es inexacto dar a la enseñanza de las *Upanishads*, como algunos lo han hecho, la denominación de «brâhmânismo esotérico». La impropiedad de esta expresión proviene sobre todo de que la palabra «esoterismo» es un comparativo, y que su empleo supone necesariamente la existencia correlativa de un «exoterismo»; ahora bien, una tal división no puede aplicarse en el caso de que se trata. El exoterismo y el esoterismo, considerados, no como dos doctrinas distintas y más o menos opuestas, lo que sería una concepción completamente errónea, sino como las dos caras de una misma doctrina, han existido en algunas escuelas de la antigüedad griega; se encuentra también muy claramente en el islamismo; pero ello no es así en las doctrinas más orientales. Para

éstas, no se podría hablar más que de una suerte de «esoterismo natural», que existe inevitablemente en toda doctrina, y sobre todo en el orden metafísico, donde importa prever siempre la parte de lo inexpresable, que es incluso lo que hay más esencial, puesto que las palabras y los símbolos no tienen en suma otra razón de ser que ayudar a concebirlo, proporcionando «soportes» para un trabajo que no puede ser sino estrictamente personal. Desde este punto de vista, la distinción del exoterismo y del esoterismo no sería otra cosa que la de la «letra» y del «espíritu»; y podría aplicarse también a la pluralidad de sentidos más o menos profundos que presentan los textos tradicionales o, si se prefiere, las Escrituras sagradas de todos los pueblos. Por otra parte, no hay que decir que la misma enseñanza doctrinal no es comprendida en el mismo grado por todos aquellos que la reciben; entre éstos, hay quienes, en un cierto sentido, penetran el esoterismo, mientras que otros se quedan en el exoterismo porque su horizonte intelectual es más limitado; pero no es de esta manera como lo entienden los que hablan de «brâhmanismo esotérico». En realidad, en el brâhmanismo, la enseñanza es accesible, en su integralidad, a todos los que están intelectualmente «calificados» (*adhikâris*), es decir, a todos los que son capaces de sacar de ella un beneficio efectivo; y, si hay doctrinas reservadas a una elite, es porque no podría ser de otro modo allí donde la enseñanza se distribuye con discernimiento y según las capacidades reales de cada uno. Si la enseñanza tradicional no es esotérica en el sentido propio de esta palabra, es verdaderamente «iniciática», y difiere profundamente, en todas sus modalidades, de la instrucción «profana» sobre cuyo valor los occidentales modernos se ilusionan singularmente; es lo que hemos ya indicado al hablar de la «Ciencia sagrada» y de la imposibilidad de «vulgarizarla».

Esta última precisión trae consigo otra: en oriente, las doctrinas tradicionales tienen siempre la enseñanza oral como modo de transmisión regular, y eso incluso en el caso donde han sido fijadas en textos escritos; ello es así por razones profundas, ya que no es solo palabras lo que debe ser transmitido, sino que es sobre todo la participación efectiva en la tradición la que debe

asegurarse. En estas condiciones, no significa nada decir como Max Müller y otros orientalistas, que la palabra *Upanishad* designa el conocimiento obtenido «sentándose a los pies de un preceptor»; esta denominación, si tal fuera su sentido, convendría indistintamente a todas las partes del *Vêda*; y por lo demás ésa es una interpretación que jamás ha sido propuesta ni admitida por ningún hindú competente. En realidad, el nombre de las *Upanishads* indica que están destinadas a destruir la ignorancia proporcionando los medios de aproximación al Conocimiento supremo; y, si no se trata más que de aproximación a éste, es porque, en efecto, éste es rigurosamente incomunicable en su esencia, de suerte que nadie puede alcanzarle de otro modo que por sí mismo.

Otra expresión que nos parece todavía más desafortunada que la de «brâhmanismo esotérico», es la de «teosofía brâhmanica», que ha sido empleada por M. Oltramare; y éste, por lo demás, confiesa él mismo que no la ha adoptado sin vacilación, porque parece «legitimar las pretensiones de los teósofos occidentales» a certificarse en la India, pretensiones que reconoce mal fundadas. En efecto, es verdad que es menester evitar todo lo que se arriesgue a mantener algunas confusiones de lo más fastidioso; pero hay todavía otras razones más graves y más decisivas para no admitir la denominación propuesta. Si los pretendidos teósofos de los que habla Oltramare ignoran casi todo de las doctrinas hindúes y no les han tomado más que palabras que emplean a diestro y siniestro, tampoco se vinculan más a la verdadera teosofía, ni siquiera occidental; y es por eso por lo que tenemos que distinguir cuidadosamente «teosofía» y «teosofismo». Pero, dejando de lado el teosofismo, diremos que ninguna doctrina hindú, o incluso más generalmente ninguna doctrina oriental, tiene con la teosofía suficientes puntos comunes como para que pueda dársele el mismo nombre; eso resulta inmediatamente del hecho de que este vocablo designa exclusivamente concepciones de inspiración mística, y por tanto religiosa, e incluso específicamente cristiana. La teosofía es algo propiamente occidental; ¿por qué querer pues aplicar esta misma palabra a unas doctrinas para las que no está hecha, y a las que no conviene mucho más que las etiquetas de los

sistemas filosóficos de occidente? Todavía una vez más, no es de religión de lo que aquí se trata, y, por consiguiente tampoco puede tratarse más de teosofía que de teología; estos dos términos han comenzado por ser casi sinónimos, aunque, por razones puramente históricas, hayan llegado a tomar acepciones muy diferentes[1]. Se nos objetará quizás que nos mismo hemos empleado más atrás la expresión de «Conocimiento Divino», que es en suma equivalente a la significación primitiva de las palabras «teosofía» y «teología»; eso es verdad, pero, primeramente, no podemos considerar estas últimas teniendo en cuenta solo su etimología, ya que son de aquellas para las cuales ha devenido completamente imposible hacer abstracción de los cambios de sentido que un uso demasiado largo les ha hecho sufrir. Después, reconocemos de buena gana que esta expresión de «Conocimiento Divino» misma no es perfectamente adecuada pero no tenemos otra mejor a nuestra disposición para hacer comprender de qué se trata, dada la inaptitud de las lenguas europeas para expresar las ideas puramente metafísicas; y por lo demás no pensamos que haya serios inconvenientes en emplearla, desde que nos tomamos el cuidado de advertir que no debe prestársele el matiz religioso que tendría casi inevitablemente si se refiriera a concepciones occidentales. A pesar de eso, todavía podría subsistir un equívoco, ya que el término sánscrito que puede traducirse menos inexactamente por «Dios» no es *Brahma*, sino *Îshwara*; solamente, el empleo del adjetivo «divino», incluso en el lenguaje ordinario, es menos estricto, más vago quizás, y así se presta mejor que el substantivo del que deriva a una transposición como la que efectuamos aquí. Lo que es menester retener, es que términos tales como «teología» y «teosofía», incluso tomados etimológicamente y fuera de toda intervención del punto de vista religioso, no podrían traducirse en sánscrito más que por *Îshwara-Vidyâ*; por el contrario, lo que traducimos aproximadamente por «Conocimiento Divino», cuando se trata del *Vêdântâ*, es *Brahma-*

[1] Se podría hacer una precisión semejante para las palabras «astrología» y «astronomía», que eran primitivamente sinónimas, y cada una de las cuales, entre los griegos, designaba a la vez lo que una y otra han designado después por separado.

Vidyâ, ya que el punto de vista de la metafísica pura implica esencialmente la consideración de *Brahma* o del Principio Supremo, del que *Îshwara* o la «Personalidad Divina» no es más que una determinación en tanto que principio de la manifestación universal y en relación a ésta. La consideración de *Îshwara* es pues ya un punto de vista relativo: es la más alta de las relatividades, la primera de todas las determinaciones, pero por eso no es menos verdad que es «calificado» (*saguna*), y «concebido distintamente» (*savishêsha*), mientras que *Brahma* es «no calificado» (*nirguna*), «más allá de toda distinción» (*nirvishêsha*), absolutamente incondicionado, y que la manifestación universal toda entera es rigurosamente nula al respecto de Su Infinitud. Metafísicamente, la manifestación no puede considerarse más que en su dependencia al respecto del Principio Supremo, y a título de simple «soporte» para elevarse al Conocimiento transcendente, o también, si se toman las cosas en sentido inverso, a título de aplicación de la Verdad principial; en todo caso, es menester no ver, en lo que se refiere a ella, nada más que una suerte de «ilustración» destinada a hacer más fácil la comprehensión de lo «no manifestado», objeto esencial de la metafísica, y permitir así, como lo decíamos al interpretar la denominación de las *Upanishads*, la aproximación al Conocimiento por excelencia[1]

[1] Para más detalles sobre las todas las consideraciones preliminares que hemos debido limitarnos a indicar bastante sumariamente en este capítulo, no podemos hacer nada mejor que remitir a nuestra *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, donde nos hemos propuesto tratar precisamente estas cuestiones de una manera más particular.

CAPÍTULO II

DISTINCIÓN FUNDAMENTAL DEL «SÍ MISMO» Y DEL «YO»

Para comprender bien la doctrina del *Vêdânta* en lo que concierne al ser humano, importa establecer primero, tan claramente como sea posible, la distinción fundamental del «Sí mismo», que es el principio mismo del ser, con el «yo» individual. Es casi superfluo declarar expresamente que el empleo del término «Sí mismo» no implica para nos ninguna comunidad de interpretación con algunas escuelas que han podido hacer uso de esta palabra, pero que jamás han presentado, bajo una terminología oriental lo más frecuentemente incomprendida, más que concepciones completamente occidentales y por lo demás eminentemente fantasiosas; y hacemos alusión aquí, no solo al teosofismo, sino también a algunas escuelas pseudorientales que han desnaturalizado enteramente el *Vêdânta* bajo pretexto de acomodarle a la mentalidad occidental, y sobre las cuales ya hemos tenido también la ocasión de explicarnos. En nuestra opinión, el abuso que se pueda haber hecho de una palabra no es una razón suficiente para que se deba renunciar a servirse de ella, a menos que se encuentre el medio de reemplazarla por alguna otra que esté tan bien adaptada a lo que se quiere expresar, lo que no es el caso presente; por lo demás, si uno se mostrara demasiado riguroso a este respecto, acabaría sin duda por no tener sino bien pocos términos a disposición, ya que apenas los hay que, concretamente, no hayan sido empleados más o menos abusivamente por algún filósofo. Las únicas palabras que entendemos desechar son aquellas que han sido inventadas expresamente para concepciones con las cuales las que nos exponemos no tienen nada de común: tales son, por ejemplo, las denominaciones de los diversos géneros de sistemas filosóficos; tales son también los términos que pertenecen en propiedad al

vocabulario de los ocultistas y demás «neoespiritualistas»; pero, para aquellos que estos últimos no han hecho más que tomar prestados a doctrinas anteriores, doctrinas que tienen el hábito de plagiar descaradamente sin comprender nada de ellas, evidentemente no podemos hacernos ningún escrúpulo de retomarlos restituyéndoles la significación que les conviene normalmente.

En lugar de los términos «Sí mismo» y «yo», también se pueden emplear los de «personalidad» y de «individualidad», con una reserva no obstante, ya que el «Sí mismo», como lo explicaremos un poco más adelante, puede ser todavía algo más que la personalidad. Los teosofistas, que parecen haber encontrado placer en embrollar su terminología, toman la personalidad y la individualidad en un sentido que es exactamente inverso de aquel en el que deben entenderse correctamente: es la primera la que ellos identifican al «yo», y la segunda al «Sí mismo». Por el contrario, antes de ellos, y en occidente mismo, cada vez que se ha hecho una distinción cualquiera entre estos dos términos, la personalidad siempre se ha considerado como superior a la individualidad, y es por eso por lo que decimos que esa es su relación normal, relación que es ventajoso mantener. La filosofía escolástica, en particular, no ha ignorado esta distinción, pero no parece que le haya dado su pleno valor metafísico, ni que haya sacado de ella las consecuencias profundas que implica: por lo demás, esto es lo que ocurre frecuentemente, incluso en los casos donde ella presenta las similitudes más sorprendentes con algunas partes de las doctrinas orientales. En todo caso, la personalidad, entendida metafísicamente, no tiene nada de común con lo que los filósofos modernos llaman tan frecuentemente la «persona humana», que no es en realidad nada más que la individualidad pura y simple; por lo demás, es ésta sola, y no la personalidad, la que puede decirse propiamente humana. De una manera general, parece que los occidentales, incluso cuando quieren ir más lejos en sus concepciones que la mayor parte de entre ellos, toman por la personalidad lo que no es verdaderamente más que la parte

superior de la individualidad, o una simple extensión de ésta[1]; en estas condiciones, todo lo que es del orden metafísico puro queda forzosamente fuera de su comprehensión.

El «Sí mismo» es el principio trascendente y permanente del que el ser manifestado, el ser humano por ejemplo, no es más que una modificación transitoria y contingente, modificación que, por lo demás, no podría afectar de ninguna manera al principio, así como lo explicaremos más ampliamente después. En tanto que tal, el «Sí mismo» jamás se individualiza y no puede individualizarse, ya que, debiendo ser considerado siempre bajo el aspecto de la eternidad y de la inmutabilidad que son los atributos necesarios del Ser puro, evidentemente no es susceptible de ninguna particularización, que le haría ser «otro que sí mismo». Inmutable en su naturaleza propia, solo desarrolla las posibilidades indefinidas que conlleva en sí mismo, por el paso relativo de la potencia al acto a través de una indefinidad de grados, y eso sin que su permanencia esencial sea afectada por ello, precisamente porque este paso no es más que relativo, y porque este desarrollo no es tal, a decir verdad, sino en tanto que se considera del lado de la manifestación, fuera de la cual ya no puede tratarse de ninguna sucesión cualquiera que sea, sino solamente de una perfecta simultaneidad, de suerte que eso mismo que es virtual bajo una cierta relación por eso no se encuentra menos realizado en el «eterno presente». Al respecto de la manifestación, se puede decir que el «Sí mismo» desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, en multitud indefinida, que son para el ser integral otros tantos estados diferentes, estados de los que solo uno, sometido a unas condiciones de existencia muy especiales que le definen, constituye la porción o más bien la determinación particular de este ser que es la individualidad

[1] León Daudet, en algunas de sus obras (*L´Hérédo et Le monde des images*), ha distinguido en el ser humano lo que él llama «sí mismo» y «yo»; pero el uno y el otro, para nos, forman igualmente parte de la individualidad, y todo eso pertenece al campo de la psicología, que, por el contrario, no puede alcanzar de ninguna manera la personalidad; sin embargo, esta distinción indica una suerte de presentimiento que es muy digno de destacar en un autor que no tiene la pretensión de ser un metafísico.

humana. El «Sí mismo» es así el principio por el cual existen, cada uno en su dominio propio, todos los estados del ser; y esto debe entenderse, no solo de los estados manifestados de los cuales acabamos de hablar, individuales como el estado humano o supraindividuales, sino también, aunque la palabra «existir» deviene entonces impropia, del estado no manifestado, que comprende todas las posibilidades que no son susceptibles de ninguna manifestación, al mismo tiempo que las posibilidades de manifestación mismas en modo principial; pero este «Sí mismo» no es más que por sí mismo, puesto que no tiene y no puede tener, en la unidad total e indivisible de su naturaleza íntima, ningún principio que le sea exterior[1].

El «Sí mismo», considerado en relación a un ser como acabamos de hacerlo, es propiamente la personalidad; ciertamente, se podría restringir el uso de esta última palabra al «Sí mismo» como principio de los estados manifestados, del mismo modo que la «Personalidad Divina», «*Îshwara*», es el principio de la manifestación universal; pero también puede extenderse analógicamente al «Sí mismo» como principio de todos los estados del ser, manifestados y no manifestados. Esta personalidad es una determinación inmediata, primordial y no particularizada, del principio que en sánscrito es llamado *Âtmâ* o *Paramâtmâ*, y que podemos, a falta de un término mejor, designar como el «Espíritu Universal», pero, bien entendido, a condición de no ver en este empleo de la palabra «espíritu» nada que pueda recordar las concepciones filosóficas occidentales, y, concretamente, de no hacer de él un correlativo de «materia» como lo hacen casi siempre los modernos, que sufren a este respecto, incluso inconscientemente, la influencia del dualismo cartesiano[2]. La

[1] Expondremos más completamente, en otros estudios, la teoría metafísica de los estados múltiples del ser; aquí no indicamos de ella más que lo que es indispensable para comprender lo que concierne a la constitución del ser humano.

[2] Teológicamente, cuando se dice que «Dios es espíritu puro», es verosímil que eso no debe entenderse tampoco en el sentido en el que «espíritu» se opone a «materia» y en el que estos dos términos no pueden comprenderse sino el uno en relación al otro, ya que con ello se llegaría a una suerte de concepción «demiúrgica» más o menos vecina de la que se atribuye al maniqueísmo; por

metafísica verdadera, lo repetimos todavía a este propósito, está mucho más allá de todas las oposiciones de las que la del «espiritualismo» y del «materialismo» puede proporcionarnos el tipo, y no tiene que preocuparse de ninguna manera de las cuestiones más o menos especiales, y frecuentemente completamente artificiales, que hacen surgir semejantes oposiciones.

Âtmâ penetra todas las cosas, que son como sus modificaciones accidentales, y que, según la expresión de Râmânuja, «constituyen en cierto modo su cuerpo (esta palabra no debe tomarse aquí más que en un sentido puramente analógico), ya sean por lo demás de naturaleza inteligente o no inteligente», es decir, según las concepciones occidentales, tanto «espirituales» como «materiales», ya que eso, que no expresa más que una diversidad de condiciones en la manifestación, no constituye ninguna diferencia al respecto del principio incondicionado y no manifestado. En efecto, éste es el «Supremo Sí mismo» (es la traducción literal del *Paramâtmâ*) de todo lo que existe, bajo cualquier modo que sea, y permanece siempre «el mismo» a través de la multiplicidad indefinida de los grados de la Existencia, entendida en el sentido universal, así como también más allá de la Existencia, es decir, en la no manifestación principial.

El «Sí mismo», incluso para un ser cualquiera, es idéntico en realidad a *Âtmâ*, puesto que está esencialmente más allá de toda distinción y de toda particularización; y es por eso por lo que, en sánscrito, la misma palabra *âtman*, en los otros casos que el nominativo, ocupa el lugar del pronombre reflexivo «sí mismo». El «Sí mismo» no es pues verdaderamente distinto de *Âtmâ*, excepto cuando se considera particular y «distintivamente» en relación a un ser, e incluso, más precisamente, en relación a un cierto estado definido de ese ser, tal como el estado humano, y solo mientras se le considera bajo este punto de vista especializado y restringido. En este caso, por lo demás, no es que el «Sí mismo» devenga de alguna manera efectivamente distinto de *Âtmâ*, ya que no puede

---

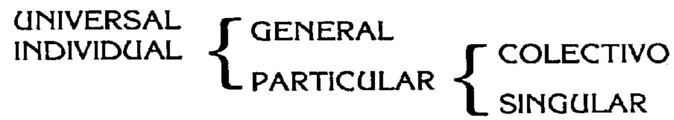
eso no es menos verdad que una tal expresión es de las que pueden dar nacimiento fácilmente a falsas interpretaciones, que desembocan en la sustitución del Ser puro por «un ser».

ser «otro que sí mismo», como lo decíamos más atrás, y ya que evidentemente no podría ser afectado por el punto de vista bajo el cual se le considera, como tampoco por ninguna otra contingencia. Lo que es menester decir, es que, en la medida misma en que se hace esta distinción, uno se aparta de la consideración directa del «Sí mismo» para no considerar ya verdaderamente más que su reflejo en la individualidad humana, o en cualquier otro estado del ser, ya que no hay que decir que, frente al «Sí mismo», todos los estados de manifestación son rigurosamente equivalentes y pueden ser considerados de manera semejante; pero al presente, es la individualidad humana la que nos concierne de una manera más particular. Este reflejo del que hablamos determina lo que se puede llamar el centro de esta individualidad; pero, si se aísla de su principio, es decir, del «Sí mismo», no tiene más que una existencia puramente ilusoria, ya que es del principio de donde saca toda su realidad, y no posee efectivamente esta realidad más que por participación en la naturaleza del «Sí mismo», es decir, en tanto que se identifica a él por universalización.

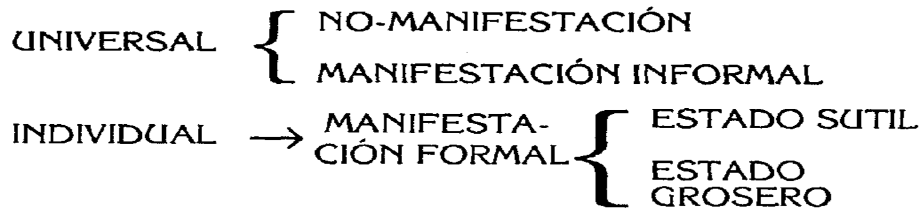
La personalidad, insistimos todavía en ello, es esencialmente del orden de los principios en el sentido más estricto de esta palabra, es decir, del orden universal; no puede considerarse pues sino desde el punto de vista de la metafísica pura, que tiene precisamente lo Universal como dominio: los «pseudometafísicos» de occidente tienen por hábito confundir con lo Universal cosas que, en realidad, pertenecen a orden individual; o más bien, como no conciben de ninguna manera lo Universal, aquello a lo que aplican abusivamente este nombre es ordinariamente lo general, que no es propiamente más que una simple extensión de lo individual. Algunos llevan la confusión todavía más lejos: los filósofos «empiristas», que no pueden concebir siquiera lo general, lo asimilan a lo colectivo, que no es verdaderamente más que lo particular; y, por estas degradaciones sucesivas, se llega finalmente a rebajar todas las cosas al nivel del conocimiento sensible, que muchos consideran en efecto como el único posible, porque su horizonte mental no se extiende más allá de este dominio y porque querrían imponer a todos las limitaciones que no

resultan más que de su propia incapacidad, ya sea natural, ya sea adquirida por una educación especial.

Para prevenir toda equivocación del género de las que acabamos de señalar, daremos aquí, de una vez por todas, la tabla siguiente, que precisa las distinciones esenciales a este respecto, y a la cual rogamos a nuestros lectores que se remitan en toda ocasión donde sea necesario, a fin de evitar repeticiones demasiado fastidiosas:



Importa agregar que la distinción de lo Universal y de lo individual no debe considerarse como una correlación, ya que el segundo de los dos términos, al anularse rigurosamente al respecto del primero, no podría oponérsele de ninguna manera. Ocurre lo mismo en lo que concierne a lo no manifestado y lo manifestado; por lo demás, podría parecer a primera vista que lo Universal y lo no manifestado deben coincidir, y desde un cierto punto de vista, su identificación estaría en efecto justificada, puesto que, metafísicamente, es lo no manifestado lo que es todo lo esencial. Sin embargo, es menester tener en cuenta algunos estados de manifestación que, siendo informales, son por eso mismo supraindividuales; por consiguiente, si no se distingue más que lo Universal y lo individual, esos estados deberán remitirse forzosamente a lo Universal, lo que se podrá hacer tanto mejor cuanto que se trata de una manifestación que en cierto modo es todavía principial, al menos por comparación con los estados individuales; pero, entiéndase bien, eso no debe hacer olvidar que todo lo que es manifestado, incluso a esos grados superiores, es necesariamente condicionado, es decir, relativo. Si se consideran las cosas de esta manera, lo Universal será, no solo lo no manifestado, sino también lo informal, que comprende a la vez lo no manifestado y los estados de manifestación supraindividuales; en cuanto a lo individual, contiene todos los grados de la manifestación formal, es decir, todos los estados donde los seres están revestidos de formas, ya que lo que caracteriza propiamente la individualidad y la constituye esencialmente como tal, es precisamente la presencia de la forma entre las condiciones limitativas que definen y determinan un estado de existencia. Podemos resumir también estas últimas consideraciones en la tabla siguiente:



Las expresiones de «estado sutil» y de «estado grosero», que se refieren a grados diferentes de la manifestación formal, serán explicadas más adelante; pero podemos indicar desde ahora que esta última distinción no vale sino a condición de tomar como punto de partida la individualidad humana, o más exactamente el mundo corporal o sensible. El «estado grosero» en efecto, no es otra cosa que la existencia corporal misma, a la cual la individualidad humana, como se verá, no pertenece más que por una de sus modalidades, y no en su desarrollo integral; en cuanto al «estado sutil», comprende, por una parte, las modalidades extracorporales del ser humano, o de cualquier otro ser situado en el mismo estado de existencia, y también, por otra, todos los estados individuales diferentes de ese. Se ve que estos dos términos no son verdaderamente simétricos y que no pueden tener una común medida, puesto que uno de ellos no representa más que una porción de uno de los estados indefinidamente múltiples que constituyen la manifestación formal, mientras que el otro comprende todo el resto de esta manifestación[1]. La simetría no se

[1] Podemos hacer comprender esta asimetría por una precisión de aplicación corriente, que depende simplemente de la lógica ordinaria: si se considera una atribución o una cualidad cualquiera, por eso mismo se dividen todas las cosas posibles en dos grupos, que son, por una parte, las cosas que poseen esta cualidad, y, por otra, las cosas que no la poseen; pero, mientras que el primer grupo se encuentra así definido y determinado positivamente, el segundo, que no está caracterizado más que de una manera puramente negativa, no está limitado de ningún modo por eso y es verdaderamente indefinido; por consiguiente, no hay ni simetría, ni común medida entre estos dos grupos, que así no constituyen realmente una división binaria, y cuya distinción no vale evidentemente más que desde el punto de vista especial de la cualidad tomada como punto de partida, puesto que el segundo grupo no tiene homogeneidad alguna y puede comprender cosas que no tienen nada de común entre ellas, lo que, no obstante, no impide que esta división sea verdaderamente válida bajo la

encuentra, hasta un cierto punto, más que si uno se restringe a la consideración de la individualidad humana únicamente, y por lo demás, es desde este punto de vista como la distinción de que se trata es establecida en primer lugar por la doctrina hindú; incluso si se rebasa después este punto de vista, e incluso si uno no le ha considerado más que para llegar a rebasarle efectivamente, por eso no es menos verdad que es este punto de vista el que tenemos que tomar inevitablemente como base y como término de comparación, puesto que es el que concierne al estado donde nos encontramos actualmente. Diremos pues que el ser humano, considerado en su integralidad, conlleva un cierto conjunto de posibilidades que constituyen su modalidad corporal o grosera, más una multitud de otras posibilidades que, extendiéndose en diversos sentidos más allá de ésta, constituyen sus modalidades sutiles; pero, no obstante, todas estas posibilidades reunidas no representan más que un único y mismo grado de la Existencia universal. Resulta de eso que la individualidad humana es a la vez mucho más y mucho menos de lo que creen ordinariamente los occidentales: mucho más, porque apenas conocen de ella más que la modalidad corporal, que no es más que una porción ínfima de sus posibilidades; pero también mucho menos, porque esta individualidad, lejos de ser realmente el ser total, no es más que un estado de este ser, entre una indefinidad de otros estados, cuya suma misma no es todavía nada al respecto de la personalidad, única que es el ser verdadero, porque únicamente ella es su estado permanente o incondicionado, y porque no hay más que eso que pueda ser considerado como absolutamente real. Todo lo demás, sin duda, es real también, pero solo de una manera relativa, en razón de su dependencia al respecto del principio y en tanto que refleja algo de él, como la imagen reflejada en un espejo saca toda su realidad del objeto sin el cual ella no tendría ninguna existencia; pero esta menor realidad, que no es más que participada, es ilusoria en relación a la realidad suprema, como la misma imagen es también ilusoria en relación al objeto; y, si se

---

relación considerada. Ahora bien, es de esta manera como nos distinguimos lo manifestado y lo no manifestado, después, en lo manifestado, lo formal y lo informal, y finalmente, en lo formal mismo, lo corporal y lo incorporal.

pretendiera aislarla del principio, esta ilusión devendría irrealidad pura y simple. Se comprende por eso que la existencia, es decir, el ser condicionado y manifestado, sea a la vez real en un cierto sentido e ilusorio en otro; y éste es uno de los puntos esenciales que no han comprendido nunca los occidentales que han deformado ultrajantemente el *Vêdânta* con sus interpretaciones erróneas y llenas de prejuicios.

Debemos advertir todavía más especialmente a los filósofos que lo Universal y lo individual no son para nos lo que ellos llaman «categorías»; y les recordaremos, ya que los modernos parecen haberlo olvidado un poco, que las «categorías», en el sentido aristotélico de esta palabra, no son otra cosa que los más generales de todos los géneros, de suerte que pertenecen todavía al dominio individual, cuyo límite marcan por lo demás desde un cierto punto de vista. Sería más justo asimilar a lo Universal lo que los escolásticos llaman los «transcendentales», que rebasan precisamente todos los géneros, comprendidas las «categorías»; pero, si estos «transcendentales» son en efecto del orden universal, sería todavía un error creer que constituyen todo lo Universal, o incluso que son lo más importante que deba considerar la metafísica pura: son coextensivos al Ser, pero no van más allá del Ser, en el que se detiene por lo demás la doctrina en la que se consideran así. Ahora bien, si la «ontología» o el conocimiento del Ser depende en efecto de la metafísica, está muy lejos de ser la metafísica completa y total, ya que el Ser no es lo no manifestado en sí mismo, sino solo el principio de la manifestación; y, por consiguiente, lo que está más allá del Ser importa mucho más todavía, metafísicamente, que el Ser mismo. En otros términos, es *Brahma*, y no *Îshwara*, el que debe ser reconocido como el Principio Supremo; es lo que declaran expresamente y ante todo los *Brahma-Sûtras*, que comienzan por estas palabras: «ahora comienza el estudio de *Brahma*», a lo cual Sankarâchârya agrega este comentario: «al prescribir la búsqueda de *Brahma* este primer *sûtra* recomienda un estudio reflexivo de los textos de las *Upanishads*, hecho con la ayuda de una dialéctica que (tomándolos como base y como principio) no esté jamás en

desacuerdo con ellos, y que, como ellos (pero a título de simple medio auxiliar), se proponga como fin la Liberación».

CAPÍTULO III

EL CENTRO VITAL DEL SER HUMANO, MORADA DE BRAHMA

El «Sí mismo» como lo hemos visto en lo que precede, no debe ser distinguido de *Âtmâ*; y, por otra parte, *Âtmâ* se identifica a *Brahma* mismo: es lo que podemos llamar la «Identidad Suprema», por una expresión tomada al esoterismo islámico, cuya doctrina, sobre este punto como sobre muchos otros, y a pesar de grandes diferencias en la forma, es en el fondo la misma que la de la tradición hindú. La realización de esta identidad se opera por el *Yoga*, es decir, la unión íntima y esencial del ser con el Principio Divino o, si se prefiere, con lo Universal; el sentido propio de esta palabra *Yoga*, en efecto, es «unión» y nada más[1], a pesar de las interpretaciones múltiples y completamente fantasiosas que han propuesto los orientalistas y los teosofistas. Es menester destacar que esta realización no debe considerarse propiamente como una «efectuación», o como «la producción de un resultado no preexistente», según la expresión de Shankarâchârya, ya que la unión de que se trata, incluso no realizada actualmente en el sentido en el que lo entendemos aquí, por eso no existe menos potencialmente, o más bien virtualmente; así pues, se trata solo, para el ser individual (ya que no es más que en relación a éste como se puede hablar de «realización»), de tomar efectivamente consciencia de lo que es realmente y por toda la eternidad.

Por eso es por lo que se dice que es *Brahma* quien reside en el centro vital del ser humano, y eso para todo ser humano cualquiera que sea, y no solo para el que está actualmente «unido» o «liberado», pues estas dos palabras designan en suma la misma cosa considerada bajo dos aspectos diferentes, el

[1] La raíz de esta palabra se encuentra, apenas alterada, en el latín *jungere* y sus derivados.

primero en relación al Principio, y el segundo en relación a la manifestación o a la existencia condicionada. Este centro vital se considera que corresponde analógicamente al más pequeño ventrículo (*guhâ*) del corazón (*hridaya*), pero no obstante no debe confundirse con el corazón en el sentido ordinario de esta palabra, queremos decir con el órgano fisiológico que lleva este nombre, ya que, en realidad, es el centro, no solo de la individualidad corporal, sino de la individualidad integral, susceptible de una extensión indefinida en su dominio (que por lo demás no es más que un grado de la Existencia), y de la que la modalidad corporal no constituye más que una porción, e incluso una porción muy restringida, así como ya lo hemos dicho. El corazón se considera como el centro de la vida, y lo es en efecto, desde el punto de vista fisiológico, en relación a la circulación de la sangre, a la que la vitalidad misma está esencialmente ligada de una manera muy particular, así como todas las tradiciones están de acuerdo en reconocerlo; pero se considera además como tal, en un orden superior, y simbólicamente en cierto modo, en relación a la Inteligencia universal (en el sentido del término árabe *El-Aqlu*) en sus relaciones con el individuo. Conviene notar a este propósito que los griegos mismos, y Aristóteles entre otros, atribuían el mismo papel al corazón, al que hacían también la sede de la inteligencia, si se puede emplear esta manera de hablar, y no del sentimiento como lo hacen ordinariamente los modernos; el cerebro, en efecto, no es verdaderamente más que el instrumento de la «mente», es decir, del pensamiento en modo reflexivo y discursivo; y así, según un simbolismo que ya hemos indicado precedentemente, el corazón corresponde al sol y el cerebro a la luna. No hay que decir, por lo demás, que, cuando se designa el corazón como el centro de la individualidad integral, es menester estar atento a que lo que no es más que una analogía no debe considerarse como una asimilación, y a que en eso no hay propiamente más que una correspondencia, que por lo demás no tiene nada de arbitrario, sino que está perfectamente fundada, aunque nuestros contemporáneos se dejen sin duda llevar por sus hábitos a desconocer sus razones profundas.

«En esta morada de *Brahma* (*Brahma-pura*)», es decir, en el centro vital del que acabamos de hablar, «hay un pequeño loto, una estancia en la que hay una pequeña cavidad (*dahara*) ocupada por el Éter (*Âkâsha*); se debe buscar Lo que es en este lugar, y se Le conocerá»[1]. Lo que reside en este centro de la individualidad, en efecto, no es solo el elemento etéreo, principio de los otros cuatro elementos sensibles, como podrían creerlo aquellos que se detengan en el sentido más exterior, es decir, en el que se refiere únicamente al mundo corporal, en el que este elemento desempeña efectivamente el papel de principio, pero en una acepción completamente relativa, como este mundo mismo es eminentemente relativo, y es esta acepción lo que se trata precisamente de transponer analógicamente. No es incluso más que a título de «soporte» para esta transposición por lo que se menciona aquí el Éter, y el fin mismo del texto lo indica expresamente, puesto que, si no se tratara de otra cosa en realidad, evidentemente no habría nada que buscar ahí; y agregaremos todavía que el loto y la cavidad de que se trata deben considerarse también simbólicamente, ya que no es literalmente como es menester entender una tal «localización», desde que se rebasa el punto de vista de la individualidad corporal, puesto que las demás modalidades no están sometidas a la condición espacial.

De lo que se trata verdaderamente, no es solo el «alma viva» (*jîvatmâ*), es decir, la manifestación particular del «Sí mismo» en la vida (*jîva*), y por tanto en el individuo humano, considerado más especialmente bajo el aspecto vital que expresa una de las condiciones de existencia que definen propiamente su estado, y que por lo demás se aplica a todo el conjunto de sus modalidades. En efecto, metafísicamente, esta manifestación no debe considerarse separadamente de su principio, que es el «Sí mismo»; y, si éste aparece como *jîva* en el dominio de la existencia individual, y por consiguiente en modo ilusorio, él es *Âtmâ* en la realidad suprema. «Este *Âtmâ*, que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un

[1] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka, 1er Khanda, shruti 1.

grano de mijo; este *Âtmâ*, que reside en el corazón, es también más grande que la tierra (el dominio de la manifestación grosera), más grande que la atmósfera (el dominio de la manifestación sutil), más grande que el cielo (el dominio de la manifestación informal), más grande que todos estos mundos juntos (es decir, más allá de toda manifestación, puesto que es lo incondicionado)»[1]. De tal modo que, en efecto, puesto que la analogía debe aplicarse en sentido inverso como ya lo hemos señalado, del mismo modo que la imagen de un objeto en un espejo está invertida en relación al objeto, así lo que es lo primero o lo más grande en el orden principial es, al menos en apariencia, lo último o lo más pequeño en el orden de la manifestación[2]. Para tomar términos de comparación en el dominio matemático, a fin de hacer la cosa más comprehensible, es así como el punto geométrico es nulo cuantitativamente y no ocupa ningún espacio, aunque sea el principio por el cual es producido el espacio todo entero, que no es más que el desarrollo de sus propias

[1] *Chhândogya Upanishad*, 3er Prapâthaka, 14º khanda, shruti 3. — Es imposible no acordarse aquí de esta parábola del Evangelio: «El Reino de los Cielos es semejante a un grano de mostaza que un hombre toma y siembra en su campo; este grano es la más pequeña de todas las semillas, pero, cuando ha crecido, es más grande que todas las demás legumbres, y deviene un árbol, de suerte que los pájaros del cielo vienen a posarse sobre sus ramas» (*San Mateo*, XIII, 31 y 32). Aunque el punto de vista sea ciertamente diferente, se comprenderá fácilmente como la concepción del «Reino de los Cielos» puede ser transpuesta metafísicamente: el crecimiento del árbol es el desarrollo de las posibilidades; y hasta los «pájaros del cielo», que representan entonces los estados superiores del ser, nos recuerdan un simbolismo similar empleado en otro texto de las *Upanishads*: «Dos pájaros, compañeros inseparablemente unidos, residen sobre un mismo árbol; uno come el fruto del árbol, el otro mira sin comer» (*Mundaka Upanishad*, 3er Mundaka, 1er Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4º Adhyâya, shruti 6). El primero de estos dos pájaros es *jivâtmâ*, que está comprometido en el dominio de la acción y de sus consecuencias; el segundo, es el *Âtmâ* incondicionado, que es puro Conocimiento; y, si están inseparablemente unidos, es porque aquél no se distingue de éste más que en modo ilusorio.

[2] Aquí también, encontramos la misma cosa expresada muy claramente en el Evangelio: «Los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos» (*San Mateo*, XX, 16).

virtualidades[1]; es así igualmente como la unidad aritmética es el más pequeño de los números si se la considera como situada en su multiplicidad, aunque es el más grande en principio, puesto que los contiene a todos virtualmente y produce toda su serie únicamente por la repetición indefinida de sí misma. El «Sí mismo» no está más que potencialmente en el individuo, mientras la «Unión» no está realizada[2], y por eso es por lo que es comparable a un grano o a un germen; pero el individuo y la manifestación toda entera no son sino por él y no tienen realidad sino por participación en su esencia, y él rebasa inmensamente toda existencia, puesto que es el Principio único de todas las cosas.

Si decimos que el «Sí mismo» está potencialmente en el individuo, y que la «Unión» no existe más que virtualmente antes de la realización, no hay que decir que eso no debe entenderse sino desde el punto de vista del individuo mismo. En efecto, el «Sí mismo» no es afectado por ninguna contingencia, puesto que es esencialmente incondicionado; es inmutable en su «permanente actualidad», y así no podría tener en sí nada de potencial. Así pues, es menester estar atento a distinguir «potencialidad» y «posibilidad»: la primera de estas dos palabras implica la aptitud para un cierto desarrollo, supone una «actualización» posible, y no puede aplicarse pues más que al respecto del «devenir» o de la manifestación; al contrario, las posibilidades, consideradas en el estado principial y no manifestado, que excluye todo «devenir», no

[1] Incluso desde un punto de vista más exterior, el de la geometría ordinaria y elemental, se puede hacer destacar esto: por desplazamiento continuo, el punto engendra la línea, la línea engendra la superficie, y la superficie engendra el volumen; pero, en sentido inverso, la superficie es la intersección de dos volúmenes, la línea es la intersección de dos superficies, y el punto es la intersección de dos líneas.

[2] Por lo demás, en realidad es el individuo el que está en el «Sí mismo», y el ser toma efectivamente consciencia de ello cuando la «Unión» está realizada; pero esta toma de consciencia implica la liberación de las limitaciones que constituyen la individualidad como tal, y que, más generalmente, condicionan toda manifestación. Cuando hablamos del «Sí mismo» como estando de una cierta manera en el individuo, es desde el punto de vista de la manifestación donde nos colocamos, y eso es también una aplicación del sentido inverso.

podrían verse de ninguna manera como potenciales. Solamente, para el individuo, todas las posibilidades que le rebasan aparecen como potenciales, porque, mientras él se considera en modo «separativo», como si tuviera por sí mismo su ser propio, lo que puede alcanzar de ellas no es propiamente más que un reflejo (*âbhâsa*), y no esas posibilidades mismas; y, aunque eso no sea más que una ilusión, se puede decir que éstas permanecen siempre potenciales para el individuo, puesto que no es en tanto que individuo como él puede alcanzarlas, y puesto que, desde que son realizadas, ya no hay verdaderamente más individualidad, como lo explicaremos más completamente cuando tengamos que hablar de la «Liberación». Pero, aquí, debemos colocarnos más allá del punto de vista individual, al que, aunque le declaramos ilusorio, por eso no le reconocemos menos la realidad de la que es susceptible en su orden; de manera que, si consideramos al individuo, eso no puede ser sino en tanto que depende esencialmente del Principio, único fundamento de esta realidad, y en tanto que, virtual o efectivamente, se integra en el ser total; en definitiva, metafísicamente, todo debe ser referido al Principio, que es el «Sí mismo».

Así pues, lo que reside en el centro vital, desde el punto de vista físico, es el Éter; desde el punto de vista psíquico, es el «alma viva», y, hasta aquí, no rebasamos el dominio de las posibilidades individuales; pero también, y sobre todo, desde el punto de vista metafísico, es el «Sí mismo» principial e incondicionado. Por consiguiente, es verdaderamente el «Espíritu Universal» (*Âtmâ*), que es, en realidad, *Brahma* mismo, el «Supremo Ordenador»; y así se encuentra plenamente justificada la designación de este centro como *Brahma-pura*. Ahora bien, *Brahma*, considerado de esta manera en el hombre (y se le podría considerar semejantemente en relación a todo estado del ser), es llamado *Purusha*, porque reposa o habita en la individualidad (se trata, lo repetimos todavía una vez más, de la individualidad integral, y no solo de la individualidad restringida a su modalidad

corporal) como en una ciudad (*puri-shaya*), ya que *pura*, en el sentido propio y literal, significa «ciudad»[1].

En el centro vital, residencia de *Purusha*, «el sol no brilla, ni la luna, ni las estrellas, ni los relámpagos; mucho menos todavía este fuego visible (el elemento ígneo sensible, o *Têjas*, cuya cualidad propia es la visibilidad). Todo brilla según la irradiación de *Purusha* (reflejando su claridad); es por su esplendor por lo que este todo (la individualidad integral considerada como «microcosmo») es iluminado»[2]. Y se lee igualmente en la *Bhagavad-Gîtâ*[3]: «es menester buscar el lugar (que simboliza un estado) de donde no hay retorno (a la manifestación), y refugiarse en el *Purusha* primordial de quien ha salido la impulsión original (de la manifestación universal)... Este lugar, ni el sol, ni la luna, ni el fuego lo iluminan: es mi morada suprema»[4]. *Purusha* es

[1] Esta explicación de la palabra *Purusha* sin duda no debe considerarse como una derivación etimológica; depende del *Nirukta*, es decir, de una interpretación que se basa principalmente sobre el valor simbólico de los elementos de los que están compuestas las palabras, y este modo de explicación, generalmente incomprendido por los orientalistas, es bastante comparable al que se encuentra en la *Qabbalah* hebraica; no era enteramente desconocido por los griegos, y se pueden encontrar ejemplos de ello en el *Cratilo* de Platón. — En cuanto a la significación de *Purusha*, se podría hacer destacar también que *pura* expresa una idea de «plenitud».

[2] *Katha Upanishad*, 2º Adhyaya 5º Vallî, shruti 15; *Mundaka Upanishad*, 2º Mundaka, 2º Khanda, shurti 10; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 6º Adhyâya, shruti 14.

[3] Se sabe que la *Bhagavat-Gîtâ* es un episodio del *Mahâbhârata*, y recordaremos a este propósito que los *Itihâsas*, es decir, el *Râmâyana* y el *Mahâbhârata*, que forman parte de la *Smriti*, son algo muy diferente de simples «poemas épicos» en el sentido «profano» en el que lo entienden los occidentales.

[4] *Bhagavad-Gîtâ*, 4 y 6. — En estos textos hay una similitud interesante que señalar con este pasaje de la descripción de la «Jerusalén Celeste» en el *Apocalipsis*, XXI, 23: «Y esta ciudad no tiene necesidad de ser iluminada por el sol o por la luna, porque es la gloria de Dios quien la ilumina, y porque el Cordero es su lámpara». Se ve por esto que la «Jerusalén Celeste» no carece de relaciones con la «ciudad de *Brahma*»; y, para aquellos que conocen la relación que une al «Cordero» del simbolismo cristiano con el *Agni* vêdico, la aproximación es todavía más significativa. — Sin poder insistir sobre este último punto, diremos, para evitar toda falsa interpretación, que no pretendemos en modo alguno establecer una relación etimológica entre *Agnus*

representado como una luz (*jyotis*), porque la luz simboliza el Conocimiento; y es la fuente de toda otra luz, que no es en suma más que su reflexión, puesto que todo conocimiento relativo no puede existir más que por participación, por indirecta y por lejana que sea, en la esencia del Conocimiento supremo. En la luz de este Conocimiento, todas las cosas son en perfecta simultaneidad, ya que, principialmente, no puede haber más que un «eterno presente», puesto que la inmutabilidad excluye toda sucesión; y no es más que en el orden de lo manifestado donde se traducen en modo sucesivo (lo que no quiere decir forzosamente temporal) las relaciones de las posibilidades que, en sí mismas, están contenidas eternamente en el Principio. «Este *Purusha*, de la magnitud de un pulgar (*angustha-mâtra*, expresión que no debe entenderse literalmente como asignándole una dimensión espacial, sino que se refiere a la misma idea que la comparación con un grano)[1], es de una luminosidad clara como un fuego sin humo (sin mezcla alguna de obscuridad o de ignorancia); es el señor del pasado y del futuro (puesto que es eterno, y por tanto omnipresente, de suerte que contiene actualmente todo lo que aparece como pasado y como futuro en relación a un momento cualquiera de la manifestación, y, por lo demás, esto puede transponerse fuera del modo especial de sucesión que es propiamente el tiempo); es hoy (en el estado actual que constituye la individualidad humana) y será mañana (y en todos los ciclos o estados de existencia) tal cual es (en sí mismo, principialmente, por toda la eternidad)»[2].

e *Ignis* (equivalente latín de *Agni*); pero aproximaciones fonéticas como la que existen entre estas dos palabras juegan frecuentemente un papel importante en el simbolismo; y por lo demás, para nos, en eso nada hay de fortuito, puesto que todo lo que es tiene una razón de ser, comprendidas las formas del lenguaje. Conviene anotar todavía, bajo la misma relación, que el vehículo de *Agni* es un carnero.

[1] A propósito de esto, se podría establecer también una comparación con la «endogenía del Inmortal», tal como se enseña por la tradición taoísta, así como con el *luz* o «núcleo de inmortalidad» de la tradición hebraica.

[2] *Katha Upanishad* 2º adhyâya, 4º Vallî, shrutis 12 y 13. — En el esoterismo islámico, la misma idea es expresada, en términos casi idénticos, por Mohyiddin-ibn-Arabi en su *Tratado de la Unidad* (*Risâlatud-Ahadiyah*): «Él (*Allah*) es ahora tal cual era (por toda la eternidad) todos los días en el estado de Creador Sublime». La única diferencia recae sobre la idea de «creación»,

CAPÍTULO IV

PURUSHA Y PRAKRITI

Ahora debemos considerar a *Purusha*, no ya en sí mismo, sino en relación a la manifestación; y esto nos permitirá comprender mejor después cómo puede ser considerado bajo varios aspectos, aunque es uno en realidad. Diremos pues que *Purusha*, para que la manifestación se produzca, debe entrar en correlación con otro principio, aunque una tal correlación sea inexistente en cuanto a su aspecto más elevado (*uttama*), y aunque no haya verdaderamente otro principio, sino en un sentido relativo, que el Principio Supremo; pero, desde que se trata de la manifestación, incluso principialmente, estamos ya en el dominio de la relatividad. El correlativo de *Purusha* es entonces *Prakriti*, la substancia primordial indiferenciada; es el principio pasivo, que es representado como femenino, mientras que *Purusha*, llamado también *Pumas*, es el principio activo, representado como masculino; y, aunque ellos mismos permanecen por lo demás no manifestados, son los dos polos de toda manifestación. Es la unión de estos dos principios complementarios la que produce el desarrollo integral del estado individual humano, y eso en relación a cada individuo; y es lo mismo para todos los estados manifestados del ser diferentes de este estado humano, ya que, si vamos a considerar éste más especialmente, importa no olvidar jamás que no es más que un estado entre los demás, y que no es únicamente en el límite de la individualidad humana, sino más bien en el límite de la totalidad de los estados manifestados, en multiplicidad indefinida, donde *Purusha* y *Prakriti* se nos aparecen

---

que no aparece más que en las doctrinas tradicionales que, parcialmente al menos, se vinculan al judaísmo; por lo demás, eso no es en el fondo, más que una manera especial de expresar lo que se refiere a la manifestación universal y a su relación con el Principio.

como resultando en cierto modo de una polarización del Ser principial.

Si, en lugar de considerar cada individuo aisladamente, se considera el conjunto del dominio formado por un grado determinado de la Existencia, tal como el dominio individual donde se despliega el estado humano, o no importa cual otro dominio análogo de la existencia manifestada, definido semejantemente por un cierto conjunto de condiciones especiales y limitativas, *Purusha* es, para un tal dominio (que comprende todos los seres que desarrollan en él, tanto sucesiva como simultáneamente, sus posibilidades de manifestación correspondientes), asimilado a *Prajâpati*, el «Señor de los seres producidos», expresión de *Brahma* mismo en tanto que es concebido como Voluntad Divina y Ordenador Supremo[1]. Esta Voluntad se manifiesta más particularmente, en cada ciclo especial de existencia, como el *Manu* de ese ciclo, que le da su Ley (*Dharma*); en efecto, así como ya lo hemos explicado en otra parte, *Manu* no debe considerarse en modo alguno como un personaje ni como un «mito» (al menos en el sentido vulgar de esta palabra), sino más bien como un principio, que es propiamente la Inteligencia cósmica, imagen reflejada de *Brahma* (y en realidad una con Él), que se expresa como el Legislador primordial y universal[2]. Del mismo modo que *Manu* es el prototipo del hombre (*mânava*), la pareja *Purusha-Prakriti*, en relación a un estado de ser determinado, puede considerarse como equivalente, en el dominio de la existencia que corresponde a ese estado, a lo que el esoterismo islámico llama el «Hombre Universal» (*El-Insânul-Kâmil*)[3], concepción que, por lo

[1] *Prajâpati* es también *Vishwakarma*, el «principio constructivo universal»; su nombre y su función son por lo demás susceptibles de aplicaciones múltiples y más o menos especializadas, según se les refiera o no a la consideración de tal o cual estado determinado.

[2] Es interesante notar que, en otras tradiciones, el Legislador primordial es designado también por nombres cuya raíz es la misma que la del *Manu* hindú: tales son, concretamente, el *Menés* o *Mina* de los egipcios, el *Minos* de los griegos y el *Menw* de los celtas; es pues un error considerar estos nombres como designando personajes históricos.

[3] Es el *Adam Qadmon* de la *Qabbalah* hebraica; es también el «Rey» (*Wang*) de la tradición extremo oriental (*Tao-Te-King,* XXV).

demás, puede extenderse después a todo el conjunto de los estados manifestados, y que establece entonces la analogía constitutiva de la manifestación universal y de su modalidad individual humana[1], o, para emplear el lenguaje de algunas escuelas occidentales, del «macrocosmo» y del «microcosmo»[2].

Ahora, es indispensable destacar que la concepción de la pareja *Purusha-Prakriti* no tiene ninguna relación con una concepción «dualista» cualquiera, y que, en particular, es totalmente diferente del dualismo «espíritu-materia» de la filosofía occidental moderna, cuyo origen es en realidad imputable al cartesianismo. *Purusha* no puede considerarse como correspondiendo a la noción filosófica de «espíritu», así como ya lo hemos indicado a propósito de la designación de *Âtmâ* como el «Espíritu Universal», que no es aceptable sino a condición de ser entendida en un sentido completamente diferente de ese; y, a pesar de las aserciones de buen número de orientalistas, *Prakriti* corresponde todavía mucho menos a la noción de «materia», que, por otra parte, es tan completamente extraña al pensamiento hindú que no existe en sánscrito ninguna palabra por la que pueda traducirse, ni siquiera aproximadamente, lo que prueba que una tal noción no tiene nada de verdaderamente fundamental. Por lo demás, es muy probable que los griegos mismos no tuvieran la noción de la materia tal como la entienden los modernos, tanto filósofos como físicos; en todo caso, el sentido de la palabra υλη, en Aristóteles, es más bien el de «substancia» en toda su universalidad, y, □ιδος (que la palabra «forma» traduce bastante mal al castellano, a causa de los equívocos a los que puede dar lugar muy fácilmente) corresponde no menos exactamente a la «esencia» considerada como correlativa de esta substancia. En efecto, estos términos de

[1] Recordamos que es sobre esta analogía donde reposa esencialmente la institución de las castas. — Sobre el papel de *Purusha* considerado desde el punto de vista que indicamos aquí, ver concretamente el *Purusha-Sûkta* del *Rig Vêda*, X, 90. — *Vishwakarma*, aspecto o función del «Hombre Universal», corresponde al «Gran arquitecto del Universo» de las iniciaciones occidentales.

[2] Estos términos pertenecen en propiedad al hermetismo, y son de aquellos para los cuales estimamos no tener que ocuparnos del empleo más o menos abusivo que ha podido hacerse de ellos por los pseudoesoteristas contemporáneos.

«esencia» y de «substancia», tomados en su acepción más extensa, son quizás, en las lenguas occidentales, los que dan la idea más exacta de la concepción de que se trata, concepción de orden mucho más universal que la del «espíritu» y de la «materia», y de la cual esta última no representa todo lo más sino un aspecto muy particular, una especificación en relación a un estado de existencia determinado, fuera del cual la misma deja enteramente de ser válida, en lugar de ser aplicable a la integralidad de la manifestación universal, como lo es la de la «esencia» y de la «substancia». Es menester agregar todavía que la distinción de estas últimas, por primordial que sea en relación a toda otra, por eso no es menos relativa: es la primera de todas las dualidades, aquella de la que derivan todas las demás directa o indirectamente, y es ahí donde comienza propiamente la multiplicidad; pero es menester no ver en esta dualidad la expresión de una irreductibilidad absoluta que en modo alguno podría encontrarse en ella: es el Ser Universal el que, en relación a la manifestación, de la que es su principio, se polariza en «esencia» y en «substancia», sin que su unidad íntima sea afectada por ello de ninguna manera. Recordaremos a este propósito que el *Vêdânta*, por eso mismo de que es puramente metafísico, es esencialmente la «doctrina de la no-dualidad» (*adwaita-vâda*)[1]; y, si el *Sânkhya* ha podido parecer «dualista» a aquellos que no lo han comprendido, es porque su punto de vista se detiene en la consideración de la primera dualidad, lo que no le impide dejar posible todo lo que le rebasa, contrariamente a lo que tiene lugar para las concepciones sistemáticas que son lo propio de los filósofos.

Nos es menester precisar todavía lo que es *Prakriti*, que es el primero de los veinticinco principios (*tattwas*) enumerados en el

[1] Hemos explicado, en nuestra *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, que este «no dualismo» no debe ser confundido con el «monismo», que, bajo cualquier forma que tome, es, como el «dualismo», de orden simplemente filosófico y no metafísico; no tiene nada de común tampoco con el «panteísmo», y puede serle asimilado tanto menos cuanto que esta última denominación, cuando se emplea en un sentido racional, implica siempre un cierto «naturalismo» que es propiamente antimetafísico.

Sânkhya; pero hemos debido considerar a *Purusha* antes de *Prakriti*, porque es inadmisible que el principio plástico o substancial (en el sentido estrictamente etimológico de esta última palabra, que expresa el «substratum universal», es decir, el soporte de toda manifestación)[1] esté dotado de «espontaneidad», puesto que es puramente potencial y pasivo, apto para toda determinación, pero que no posee actualmente ninguna. Así pues, *Prakriti* no puede ser verdaderamente causa por sí misma (queremos hablar de la «causalidad eficiente»), fuera de la acción o más bien de la influencia del principio esencial, que es *Purusha*, y que es, se podría decir, el «determinante» de la manifestación; todas las cosas manifestadas son en efecto producidas por *Prakriti*, de la que son como modificaciones o determinaciones, pero, sin la presencia de *Purusha*, estas producciones estarían desprovistas de toda realidad. La opinión según la cual *Prakriti* se bastaría a sí misma como principio de la manifestación no podría sacarse más que de una concepción completamente errónea del *Sânkhya*, que proviene simplemente de que, en esta doctrina, lo que se llama «producción» se considera siempre exclusivamente por el lado «substancial», y quizás también de que *Purusha* no se enumera en ella sino como el vigesimoquinto *tattwa*, por lo demás enteramente independiente de los otros, que comprenden a *Prakriti* y a todas sus modificaciones; una opinión semejante, por lo demás, sería formalmente contraria a la enseñanza del *Vêda*.

Mûla-Prakriti es la «Naturaleza Primordial» (llamada en árabe *El-Fitrah*), raíz de todas las manifestaciones (ya que *mûla* significa «raíz»); también se la designa como *Pradhâna*, es decir, «lo que está puesto antes de todas las cosas», como conteniendo en potencia todas las determinaciones; según los *Purânas*, se identifica con *Mâyâ*, concebida como «madre de las formas». Es

[1] Para evitar todo error de interpretación posible, agregamos que el sentido en el que entendemos así la «substancia» no es en modo alguno aquel en el que Spinoza ha empleado este mismo término, ya que, por un efecto de la confusión «panteísta», se sirve de él para designar al Ser Universal mismo, al menos en la medida en la que es capaz de concebirle; y, en realidad, el Ser Universal está más allá de la distinción de *Purusha* y *Prakriti*, que se unifican en él como en su principio común.

indiferenciada (*avyakta*) e «indistinguible», puesto que no está compuesta de partes ni dotada de cualidades, pudiendo solo ser inducida por sus efectos, puesto que no podría percibírsela en sí misma, y productiva sin ser ella misma producción. «Raíz, ella es sin raíz, ya que no sería raíz, si tuviera una raíz»[1]. «*Prakriti*, raíz de todo, no es producción. Siete principios, el grande (*Mahat*, que es el principio intelectual o *Buddhi*) y los demás (*ahamkâra* o la consciencia individual, que engendra la noción del «yo», y los cinco *tanmâtras* o determinaciones esenciales de las cosas), son al mismo tiempo producciones (de *Prakriti*) y productivos (en relación a los siguientes). Dieciséis (los once *indriyas* o facultades de sensación y de acción, comprendido el *manas* o la «mente», y los cinco *bhûtas* o elementos substanciales y sensibles) son producciones (improductivas). *Purusha* no es ni producción ni productivo (en sí mismo)»[2], aunque sea su acción, o mejor su actividad «no-actuante», según una expresión que tomamos a la tradición extremo oriental, la que determina esencialmente todo lo que es producción substancial en *Prakriti*[3].

---

[1] *Sânkhya-Sûtras*, 1er Adhyâya, sûtra 67.

[2] *Sânkhya-Kârikâ*, shloka 3.

[3] Colebrooke (*Ensayos sobre la Filosofía de los Hindúes*, traducidos al francés por G. Pauthier, 1er Ensayo) ha señalado con razón la concordancia sorprendente que existe entre el último pasaje citado y los siguientes, sacados del tratado *De Divisione Naturae* de Scot Erigène: «La división de la Naturaleza me parece que debe ser establecida según cuatro diferentes especies, la primera de las cuales es lo que crea y no es creado; la segunda lo que es creado y crea; la tercera, lo que es creado y no crea; y la cuarta finalmente, lo que no es creado y no crea » (Libro I). «Pero la primera especie y la cuarta (respectivamente asimilables a *Prakriti* y a *Purusha*) coinciden (confundiéndose o más bien uniéndose) en la Naturaleza Divina, ya que ésta puede ser dicha creadora e increada, como es en sí misma, pero igualmente ni creadora ni creada, puesto que, siendo infinita, no puede producir nada que esté fuera de sí misma, y puesto que no hay tampoco ninguna posibilidad de que ella no sea en sí misma y por sí misma» (Libro III). Se observará no obstante la sustitución de la idea de «producción» por la de «creación»; por otra parte, la expresión de «Naturaleza Divina» no es perfectamente adecuada, ya que lo que designa es propiamente el Ser Universal: en realidad, es *Prakriti* la que es la naturaleza primordial, y *Purusha*, esencialmente inmutable, está fuera de la Naturaleza, cuyo nombre mismo expresa una idea de «devenir».

Para completar estas nociones, agregamos que *Prakriti*, aunque es necesariamente una en su «indistinción», contiene en sí misma una triplicidad que, al actualizarse bajo la influencia «ordenadora» de *Purusha*, da nacimiento a sus múltiples determinaciones. En efecto, posee tres *gunas* o cualidades constitutivas, que están en perfecto equilibrio en su indiferenciación primordial; toda manifestación o modificación de la substancia representa una ruptura de este equilibrio, y los seres, en sus diferentes estados de manifestación, participan de los tres *gunas* a grados diversos y, por así decir, según proporciones indefinidamente variadas. Estos *gunas* no son pues estados, sino condiciones de la Existencia universal, a las que están sometidos todos los seres manifestados, y que es menester tener cuidado de distinguir de las condiciones especiales que determinan y definen tal o cual estado o modo de la manifestación. Los tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad a la esencia pura del Ser (*Sat*), que se identifica a la Luz inteligible o al Conocimiento, y que se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, la impulsión expansiva, según la cual el ser se desarrolla en un cierto estado y, en cierto modo, a un nivel determinado de la existencia; y finalmente, *tamas*, la obscuridad, asimilado a la ignorancia, y representado como una tendencia descendente. Nos limitaremos aquí a estas definiciones, que habíamos indicado ya en otra parte; no es éste el lugar de exponer más completamente estas consideraciones, que están un poco fuera de nuestro tema, ni de hablar de las aplicaciones diversas a las que dan lugar, concretamente en lo que concierne a la teoría cosmológica de los elementos; estos desarrollos encontraran mejor su lugar en otros estudios.

CAPÍTULO V

PURUSHA
INAFECTADO POR LAS MODIFICACIONES INDIVIDUALES

Según la *Bhagavad-Gîtâ*, «hay en el mundo dos *Purushas*, uno destructible y el otro indestructible: el primero está repartido entre todos los seres; el segundo es el inmutable. Pero hay otro *Purusha*, el más alto (*uttma*), que se llama *Paramâtma*, y que, Señor imperecedero, penetra y sostiene los tres mundos (la tierra, la atmósfera y el cielo, que representan los tres grados fundamentales entre los cuales se reparten los modos de la manifestación). Como yo rebaso el destructible e incluso el indestructible (siendo el Principio Supremo del uno y del otro), soy celebrado en el mundo y en el *Vêda* bajo el nombre de *Purushottama*»[1]. Entre los dos primeros *Purushas*, el «destructible» es *jîvâtmâ*, cuya existencia distinta es en efecto transitoria y contingente como la de la individualidad misma, y el «indestructible» es *Âtmâ* en tanto que personalidad, principio permanente del ser a través de todos sus estados de manifestación[2]; en cuanto al tercero, como el texto mismo lo

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 a 18.

[2] Son «los dos pájaros que residen sobre un mismo árbol», según los textos de las *Upanishads* que hemos citado en una nota precedente. Por lo demás, también se habla de un árbol en la *Katha Upanishad*, 2º Adhyâya, 6º Vallî, shruti 1, pero la aplicación de este símbolo es entonces «macrocósmica» y no ya «microcósmica»: «el mundo es como una higuera perpetúa (*ashwatta sanâtana*) cuya raíz está elevada en el aire y cuyas ramas se sumergen en la tierra»; y del mismo modo en la *Bhagavad-Gîtâ*, XV,1: «es una higuera imperecedera, la raíz arriba, las ramas abajo, cuyas hojas son los himnos del *Vêda*; el que la conoce, ese conoce el *Vêda*». La raíz está arriba porque representa el principio, y las ramas están abajo porque representan el despliegue de la manifestación; si la figura del árbol está así invertida, es

declara expresamente, es *Paramâtmâ*, del cual la personalidad es una determinación primordial, así como lo hemos explicado más atrás. Aunque la personalidad esté realmente más allá del dominio de la multiplicidad, no obstante, en un cierto sentido, se puede hablar de una personalidad para cada ser (se trata naturalmente del ser total, y no de un estado considerado aisladamente): por eso es por lo que el *Sânkhya*, cuyo punto de vista no llega a *Purushottama*, presenta frecuentemente a *Purusha* como múltiple; pero hay que destacar que, incluso en este caso, su nombre se emplea siempre en singular, para afirmar claramente su unidad esencial. Así pues, el *Sânkhya* no tiene nada de común con un «monadismo» del género del de Leibnitz, en el que, por lo demás, es la «substancia individual» lo que se considera como un todo completo, formando una suerte de sistema cerrado, concepción que es incompatible con toda noción de orden verdaderamente metafísico.

Purusha, considerado como idéntico a la Personalidad, «es por así decir[1] una porción (*ansha*) del Supremo Ordenador (que, no obstante, no tiene realmente partes, puesto que como es absolutamente indivisible y «sin dualidad»), como una chispa lo es del fuego (cuya naturaleza está por lo demás toda entera en cada chispa)»[2]. Él no está sometido a las condiciones que determinan la

---

porque la analogía, aquí como por todas partes, debe aplicarse en sentido inverso. En los dos casos, el árbol se designa como la higuera sagrada (*ashwattha* o *pippala*); bajo esta forma o bajo otra, el simbolismo del «Árbol del Mundo» está lejos de ser particular a la India: el roble en los celtas, el tilo en los germanos, el fresno en los escandinavos, desempeñan exactamente el mismo papel.

[1] La palabra *iva* indica que se trata de una comparación (*upamâ*) o de una manera de hablar destinada a facilitar la comprehensión, pero que no debe tomarse al pie de la letra. — He aquí un texto taoísta que expresa una idea similar: «las normas de todo tipo, como la que hace un cuerpo de varios órganos (o un ser de varios estados)... son otras tantas participaciones del Rector Universal. Estas participaciones no Le aumentan ni Le disminuyen, ya que son comunicadas por Él, no desgajadas del Él» (*Tchoang-tseu*, II; traducción del P. Wieger, p. 277).

[2] *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 3er Pâda, sûtra 43. — Recordamos que seguimos principalmente, en nuestra interpretación, el comentario de Shankarâchârya.

individualidad, e, incluso en sus relaciones con ésta, permanece inafectado por las modificaciones individuales (tales, por ejemplo, como el placer y el dolor), que son puramente contingentes y accidentales, no esenciales al ser, y que provienen todas del principio plástico, *Prakriti* o *Pradhâna*, como de su única raíz. Es de esta substancia, que contiene en potencia todas las posibilidades de manifestación, de donde son producidas las modificaciones en el orden manifestado, por el desarrollo mismo de estas posibilidades, o, para emplear el lenguaje aristotélico, por su paso de la potencia al acto. «Toda modificación (*parinâma*), dice Vijnâna-Bhikshu, desde la producción original del mundo (es decir, de cada ciclo de existencia) hasta su disolución final, proviene exclusivamente de *Prakriti* y de sus derivados», es decir, de los veinticuatro primeros *tattwas* del *Sânkhya*.

Sin embargo, *Purusha* es el principio esencial de todas las cosas, puesto que es él quien determina el desarrollo de las posibilidades de *Prakriti*; pero él mismo no entra jamás en la manifestación, de suerte que todas las cosas, en tanto que se consideran en modo distintivo, son diferentes de él, y que nada de lo que les concierne como tales (que constituye lo que se puede llamar el «devenir») podría afectar su inmutabilidad. «Así la luz solar o lunar (susceptible de modificaciones múltiples) parece ser idéntica a lo que le da nacimiento (la fuente luminosa considerada como inmutable en sí misma), pero sin embargo es distinta de ello (en su manifestación exterior, y del mismo modo en que las modificaciones o las cualidades manifestadas son, como tales, distintas de su principio esencial porque no pueden afectarle de ninguna manera). Como la imagen del sol reflejada en el agua tiembla o vacila, según las ondulaciones de este agua, sin afectar no obstante a las demás imágenes reflejadas en ésta, ni con mayor razón al orbe solar mismo, así las modificaciones de un individuo no afectan a otro individuo, ni sobre todo al Supremo Ordenador mismo»[1], que es *Purushottama*, y al cual la Personalidad es realmente idéntica en su esencia, como toda chispa es idéntica al fuego considerado como indivisible en cuanto a su naturaleza íntima.

[1] *Brahma-Sûtras*, 2º adhyâya, 3er Pâda, sûtras 46 a 53.

Es el «alma viva» (*jîvâtmâ*) lo que es comparable aquí a la imagen del sol en el agua, como la reflexión (*âbhâsa*), en el dominio individual y en relación a cada individuo, de la Luz, principialmente una, del «Espíritu Universal» (*Âtmâ*); y el rayo luminoso que hace existir esta imagen y que la une a su fuente es, así como lo veremos más adelante, el intelecto superior (*Buddhi*), que pertenece al dominio de la manifestación informal[1]. En cuanto al agua, que refleja la luz solar, es habitualmente el símbolo del principio plástico (*Prakriti*), la imagen de la «pasividad universal»; y por lo demás este símbolo, con la misma significación, es común a todas las doctrinas tradicionales[2]. Aquí, sin embargo, es menester aportar una restricción a su sentido general, ya que *Buddhi*, aunque es informal y supraindividual, es todavía manifestado, y, por consecuencia, depende de *Prakriti* de quien es la primera producción; así pues, el agua no puede representar

[1] Es menester destacar que el rayo supone un medio de propagación (manifestación en modo no individualizado), y que la imagen supone un plano de reflexión (individualización por las condiciones de un cierto estado de existencia).

[2] A este respecto, uno puede remitirse en particular al comienzo del *Génesis*, I, 2: «Y el Espíritu Divino era llevado sobre la faz de las Aguas». Hay en este pasaje una indicación muy clara relativamente a los dos principios complementarios de los que hablamos aquí, donde el Espíritu corresponde a *Purusha* y las aguas a *Prakriti*. Desde un punto de vista diferente, pero no obstante relacionado analógicamente con el precedente, el *Ruahh Elohim* del texto hebraico es asimilable también a *Hamsa*, el Cisne simbólico, vehículo de *Brahma*, que incuba el *Brahmânda*, el «Huevo del Mundo» contenido en las Aguas primordiales; y es menester destacar que *Hamsa* es igualmente el «soplo» (spiritus), lo que es el sentido primero de *Ruahh* en hebreo. En fin, si uno se coloca especialmente en el punto de vista de la constitución del mundo corporal, *Ruahh* es el Aire (Vâyu); y si eso no debiera llevarnos a consideraciones demasiado largas, podríamos mostrar que hay una concordancia perfecta entre la *Biblia* y el *Vêda* en lo que concierne al orden de desarrollo de los elementos sensibles. En todo caso, se puede encontrar, en lo que acabamos de decir, la indicación de tres sentidos superpuestos, que se refieren respectivamente a los tres grados fundamentales de la manifestación (informal, sutil y grosera), que son designados como los «tres mundos» (*Tribhuvana*) por la tradición hindú. — Estos tres mundos figuran también en la *Qabbalah* hebraica bajo los nombres de *Beriah, Ietsirah* y *Asiah*; por encima de ellos está *Atsiluth* que es el estado principial de no manifestación.

aquí más que el conjunto potencial de las posibilidades formales, es decir, el dominio de la manifestación en modo individual, y así deja fuera de ella esas posibilidades informales que, aunque corresponden a estados de manifestación, sin embargo deben ser referidas a lo Universal[1].

[1] Si se deja al símbolo del agua su significación general, el conjunto de las posibilidades formales es designado como las «Aguas inferiores», y el de las posibilidades informales como las «Aguas superiores». La separación de las «Aguas inferiores» y de las «Aguas superiores», bajo el punto de vista cosmogónico, se encuentra descrito también en el *Génesis*, I, 6 y 7; hay que destacar que la palabra *Maim*, que designa el agua en hebreo, tiene la forma del dual, lo que, entre otras significaciones, puede referirse al «doble caos» de las posibilidades formales e informales en el estado potencial. Las Aguas primordiales antes de la separación, son la totalidad de las posibilidades de manifestación, en tanto que constituyen el aspecto potencial del Ser Universal, lo que es propiamente *Prakriti*. Hay todavía otro sentido superior del mismo simbolismo, que se obtiene transponiéndole más allá del Ser mismo: las Aguas representan entonces la Posibilidad Universal, considerada de una manera absolutamente total, es decir, en tanto que abarca a la vez, en su infinitud, el dominio de la manifestación y el de la no manifestación. Este último sentido es el más elevado de todos; en el grado inmediatamente inferior, en la polarización primordial del Ser, tenemos a *Prakriti*, con la cual no estamos todavía más que en el principio de la manifestación. Después, al continuar descendiendo, podemos considerar los tres grados de ésta como hemos hecho precedentemente: tenemos entonces, para los dos primeros, el «doble caos» del que hemos hablado, y finalmente, para el mundo corporal, el Agua en tanto que elemento sensible (*Ap*), que se encuentra comprendida por lo demás ya implícitamente, como todo lo que pertenece a la manifestación grosera, en el dominio de las «Aguas inferiores», ya que la manifestación sutil desempeña el papel de principio inmediato y relativo en relación a esta manifestación grosera. — Aunque estas explicaciones sean un poco largas, pensamos que no serán inútiles para hacer comprender, con ejemplos, como se puede considerar una pluralidad de sentidos y de aplicaciones en los textos tradicionales.

CAPÍTULO VI

LOS GRADOS DE LA MANIFESTACIÓN INDIVIDUAL

Debemos pasar ahora a la enumeración de los diferentes grados de la manifestación de *Âtmâ*, considerado como la personalidad, en tanto que esta manifestación constituye la individualidad humana; y podemos decir que la constituye efectivamente, puesto que esta individualidad no tendría ninguna existencia si estuviera separada de su principio, es decir, de la personalidad. No obstante, la manera de hablar que acabamos de emplear hace llamada a una reserva: por la manifestación de *Âtmâ*, es menester entender la manifestación referida a *Âtmâ* como a su principio esencial; pero sería menester no comprender por eso que *Âtmâ* se manifiesta de alguna manera, ya que jamás entra en la manifestación, así como lo hemos dicho precedentemente, y por eso es por lo que no es afectado por ella de ninguna manera. En otros términos, *Âtmâ* es «eso por lo que todo es manifestado, y que sí mismo no es manifestado por nada»[1]; y es eso lo que será menester no perder de vista nunca en todo lo que va a seguir. Recordaremos también que *Âtmâ* y *Purusha* son un solo y mismo principio, y que es de *Prakriti*, y no de *Purusha*, desde donde se produce toda la manifestación; pero, si el *Sânkhya* considera sobre todo esta manifestación como el desarrollo o la «actuación» de las potencialidades de *Prakriti*, porque su punto de vista es ante todo «cosmológico» y no propiamente metafísico, el *Vêdânta* debe tener otra cosa, porque considera a *Âtmâ*, que está fuera de la modificación y del «devenir», como el verdadero principio al que todo debe referirse finalmente. Podríamos decir que, a este respecto, hay el punto de vista de la «substancia» y el de la «esencia», y que es el primero el que es el punto de vista

[1] *Kêna Upanishad*, 1er Khanda, shrutis 5 a 9; el pasaje entero será reproducido más adelante.

«cosmológico», porque es el de la Naturaleza y del «devenir»; pero, por otro lado, la metafísica no se limita a la «esencia» concebida como correlativa de la «substancia», y ni siquiera al Ser en el que estos dos términos están unificados; la metafísica va mucho más lejos, puesto que se extiende también a *Paramâtmâ* o *Purushottama*, que es el Supremo *Brahma*, y puesto que así su punto de vista (si es que está expresión puede aplicarse todavía aquí) es verdaderamente ilimitado.

Por otra parte, cuando hablamos de los diferentes grados de la manifestación individual, se debe comprender fácilmente que estos grados corresponden a los de la manifestación universal, en razón de esa analogía constitutiva del «macrocosmo» y del «microcosmo» a la que hemos hecho alusión más atrás. Se comprenderá mejor todavía si se reflexiona que todos los seres manifestados están igualmente sometidos a las condiciones generales que definen los estados de existencia en los que están situados; si, al considerar un ser cualquiera, no se puede aislar realmente un estado de este ser del conjunto de todos los demás estados entre los que se sitúa jerárquicamente a un nivel determinado, tampoco se puede, desde otro punto de vista, aislar ese estado de todo lo que pertenece, no ya al mismo ser, sino al mismo grado de la Existencia universal; y así todo aparece como ligado en varios sentidos, ya sea en la manifestación misma, ya sea en tanto que ésta, que forma un conjunto único en su multiplicidad indefinida, se vincula a su principio, es decir, al Ser, y por tanto al Principio Supremo. La multiplicidad existe según su modo propio, desde que ella es posible, pero este modo es ilusorio, en el sentido que ya hemos precisado (el de una «menor realidad»), porque la existencia misma de esta multiplicidad se funda sobre la unidad, de la que ha salido y en la que está contenida principialmente. Al considerar de esta manera el conjunto de la manifestación universal, se puede decir que, en la multiplicidad misma de sus grados y de sus modos, «la Existencia es única», según una fórmula que tomamos al esoterismo islámico; y aquí hay que observar un matiz importante entre «unicidad» y «unidad»: la primera envuelve la multiplicidad como tal, la segunda es su principio (no la «raíz», en el sentido en que esta palabra se aplica

a *Prakriti*, sino como encerrando en sí todas las posibilidades de manifestación, tanto «esencialmente» como «substancialmente»). Así pues, se puede decir propiamente que el Ser es uno, y que él es la Unidad misma[1], en el sentido metafísico, por lo demás, y no en el sentido matemático, ya que aquí estamos más allá del dominio de la cantidad: entre la Unidad metafísica y la unidad matemática, hay analogía, pero no identidad; y del mismo modo, cuando se habla de la multiplicidad de la manifestación universal, no es tampoco de una multiplicidad cuantitativa que se trata, ya que la cantidad no es más que una condición especial de algunos estados manifestados. Finalmente, si el Ser es uno, el Principio Supremo es «sin dualidad», como se verá a continuación: la unidad, en efecto, es la primera de todas las determinaciones, pero es ya una determinación, y, como tal, no podría aplicarse propiamente al Principio Supremo.

Después de haber dado estas pocas nociones indispensables, volvemos de nuevo a la consideración de los grados de la manifestación: hay lugar a hacer primeramente, como lo hemos visto, una distinción entre la manifestación informal y la manifestación formal; pero, cuando uno se limita a la individualidad, es siempre de la segunda que se trata exclusivamente. El estado propiamente humano, del mismo modo que todo otro estado individual, pertenece todo entero al orden de la manifestación formal, puesto que es precisamente la presencia de la forma entre las condiciones de un cierto modo de existencia la que caracteriza a este modo como individual. Así pues, si tenemos que considerar un elemento informal, ese será un elemento supraindividual, y, en cuanto a sus relaciones con la individualidad humana, jamás deberá considerarse como constitutivo de ésta, o como formando parte de ella a un título cualquiera, sino como ligando la individualidad a la personalidad. Esta última, en efecto, es no manifestada, incluso en el caso de que se la considere más especialmente como el principio de los estados manifestados, del mismo modo que el Ser, aunque es propiamente el principio de la manifestación universal, está fuera

[1] Es lo que expresa también el adagio escolástico: *Esse et unun convertuntur*.

y más allá de ésta manifestación (y uno puede acordarse aquí del «motor inmóvil» de Aristóteles); pero, por otro lado, la manifestación informal es todavía principial, en un sentido relativo, en relación a la manifestación formal, y así establece un lazo entre ésta y su principio superior no manifestado, que es por lo demás el principio común de estos dos órdenes de manifestación. Del mismo modo, si se distingue después, en la manifestación formal o individual, el estado sutil y el estado grosero, el primero es, más relativamente todavía, principial en relación al segundo, y, por consiguiente, se sitúa jerárquicamente entre este último y la manifestación informal. Se tiene pues, por una serie de principios cada vez más relativos y determinados, un encadenamiento a la vez lógico y ontológico (puesto que los dos puntos de vista se corresponden por lo demás de tal manera que no se les puede separar más que artificialmente), que se extiende desde lo no manifestado hasta la manifestación grosera, pasando por la intermediación de la manifestación informal, y seguidamente por la de la manifestación sutil; y, ya sea que se trate del «macrocosmo» o del «microcosmo», tal es el orden general que debe seguirse en el desarrollo de las posibilidades de manifestación.

Los elementos de que vamos a tener que hablar son los *tattwas* enumerados por el *Sânkhya*, a excepción, bien entendido, del primero y del último, es decir, de *Prakriti* y de *Purusha*; y hemos visto que, entre estos *tattwas*, unos se consideran como «producciones productivas», y los otros como «producciones improductivas». A propósito de esto se plantea una cuestión: ¿es esta división equivalente a la que acabamos de precisar en cuanto a los grados de la manifestación, o se corresponde con ella al menos de una cierta manera? Por ejemplo, si uno se limita al punto de vista de la individualidad, se podría estar tentado a referir los *tattwas* del primer grupo al estado sutil y los del segundo al estado grosero, tanto más cuanto que, en un cierto sentido, la manifestación sutil es productiva de la manifestación grosera, mientras que ésta ya no es productiva de ningún otro estado; pero las cosas son menos simples en realidad. En efecto, en el primer grupo, tenemos primeramente a *Buddhi*, que es el

elemento informal al cual hacíamos alusión hace un momento; en cuanto a los demás *tattwas* que se encuentran juntos ahí, *ahankâra* y los *tanmâtras*, pertenecen en efecto al dominio de la manifestación sutil.

Por otra parte en el segundo grupo, los *bhûtas* pertenecen incontestablemente al dominio de la manifestación grosera, puesto que son los elementos corporales; pero el *manas*, que no es corporal, debe ser referido a la manifestación sutil, en sí mismo al menos, aunque su actividad se ejerce también en relación a la manifestación grosera; y los demás *indriyas* tienen en cierto modo un doble aspecto, puesto que pueden considerarse a la vez en tanto que facultades y en tanto que órganos, y por consiguiente psíquica y corporalmente, es decir, en el estado sutil y en el estado grosero. Debe entenderse bien, por lo demás, que lo que se considera de la manifestación sutil, en todo esto, no es propiamente más que lo que concierne al estado individual humano, en sus modalidades extracorporales; y, aunque éstas sean superiores a la modalidad corporal, puesto que contienen su principio inmediato (al mismo tiempo que su dominio se extiende mucho más lejos), no obstante, si se las recoloca en el conjunto de la Existencia universal, pertenecen todavía al mismo grado de esta existencia, en el que está situado el estado humano todo entero. La misma precisión se aplica también cuando decimos que la manifestación sutil es productiva de la manifestación grosera: para que eso sea rigurosamente exacto, es menester aportar ahí, en lo que concierne a la primera, la restricción que acabamos de indicar, ya que, la misma relación, no puede ser establecida para otros estados igualmente individuales, pero no humanos, y enteramente diferentes por sus condiciones (salvo la presencia de la forma), estados que uno está obligado a comprender también en la manifestación sutil, como lo hemos explicado, desde que se toma la individualidad humana como término de comparación, así como debe hacerse inevitablemente, aunque dándose cuenta bien de que este estado no es en realidad nada más ni nada menos que otro estado cualquiera.

Todavía es necesaria una última observación: cuando se habla del orden de desarrollo de las posibilidades de manifestación, o

del orden en el que deben enumerarse los elementos que corresponden a las diferentes fases de este desarrollo, es menester tener cuidado de precisar bien que un tal orden no implica más que una sucesión puramente lógica, que traduce por lo demás un encadenamiento ontológico real, y que aquí no podría tratarse de ninguna manera de una sucesión temporal. En efecto, el desarrollo en el tiempo no corresponde más que a una condición especial de la existencia, que es una de las que definen el dominio en el que está contenido el estado humano; y hay una indefinidad de modos diferentes de desarrollo igualmente posibles, e igualmente comprendidos en la manifestación universal. Así pues, la individualidad humana no puede estar situada temporalmente en relación a los demás estados del ser, puesto que éstos, de una manera general, son extratemporales, y eso incluso cuando no se trata más que de estados que dependen igualmente de la manifestación formal. Podríamos agregar todavía que algunas extensiones de la individualidad humana, fuera de su modalidad corporal, escapan ya al tiempo, sin estar por eso sustraídas a las demás condiciones generales del estado al que pertenece esta individualidad, de suerte que se sitúan verdaderamente en simples prolongamientos de este mismo estado; y, en otros estudios, tendremos sin duda la ocasión de explicar cómo tales prolongamientos pueden alcanzarse precisamente por la supresión de una u otra de las condiciones cuyo conjunto completo define el mundo corporal. Si ello es así, se concibe que, con mayor razón, no podría tratarse de hacer intervenir la condición temporal en lo que ya no pertenece al mismo estado, ni por consiguiente en las relaciones del estado humano integral con otros estados; y, con mayor razón todavía, uno no puede hacer que intervenga cuando se trata de un principio común a todos los estados de manifestación, o de un elemento que, aunque es ya manifestado, es superior a toda manifestación formal, como lo es el que vamos a tener que considerar en primer lugar.

CAPÍTULO VII

BUDDHI O EL INTELECTO SUPERIOR

El primer grado de la manifestación de *Âtmâ*, entendiendo esta expresión en el sentido que hemos precisado en el capítulo precedente, es el intelecto superior (*Buddhi*), que, como lo hemos visto más atrás, es llamado también *Mahat* o el «gran principio»: es el segundo de los veinticinco principios del *Sânkhya*, y por consiguiente la primera de todas las producciones de *Prakriti*. Este principio es todavía de orden universal, puesto que es informal; sin embargo, no debe olvidarse que pertenece ya a la manifestación, y es por eso por lo que procede de *Prakriti*, ya que toda manifestación, a cualquier grado que se considere, presupone necesariamente estos dos términos correlativos y complementarios que son *Purusha* y *Prakriti*, la «esencia» y la «substancia». Por eso no es menos verdad que *Buddhi* no solo rebasa el dominio de la individualidad humana, sino de todo estado individual cualquiera que sea, y es esto lo que justifica su nombre de *Mahat*; *así pues, Buddhi no está nunca individualizada en realidad,* y no es sino en el estadio siguiente donde encontraremos la individualidad efectuada, con la consciencia particular (o mejor «particularista») del «yo».

Buddhi, considerada en relación a la individualidad humana o a todo otro estado individual, es pues su principio inmediato, pero transcendente, como, desde el punto de vista de la Existencia universal, la manifestación informal lo es de la manifestación formal; y es al mismo tiempo lo que se podría llamar la expresión de la personalidad en la manifestación, y por consiguiente lo que unifica el ser a través de la multiplicidad indefinida de sus estados individuales (puesto que el estado humano, en toda su extensión, no es más que uno de estos estados entre los demás). En otros términos, si se considera el «Sí mismo» (*Âtmâ*) o la personalidad

como el Sol espiritual[1] que brilla en el centro del ser total, *Buddhi* será el rayo emanado directamente de este Sol y que ilumina en su integralidad el estado individual que vamos a considerar más especialmente, ligándole a los demás estados individuales del mismo ser, o incluso, más generalmente todavía, a todos sus estados manifestados (individuales y no individuales), y, por encima de éstos, al centro mismo. Por lo demás, conviene destacar, sin insistir demasiado en ello aquí para no apartarnos del hilo de nuestra exposición, que, en razón de la unidad fundamental del ser en todos sus estados, se debe considerar el centro de cada estado, en el que se proyecta este rayo espiritual, como identificado virtualmente, sino efectivamente, con el centro del ser total; y por eso es por lo que un estado cualquiera, el estado humano tanto como todo otro, puede ser tomado como base para la realización de la «Identidad Suprema». Es precisamente en este sentido, y en virtud de esta identificación, por lo que se puede decir, como lo hemos hecho al comienzo, que *Purusha* mismo reside en el centro de la individualidad humana, es decir, en el punto donde la intersección del rayo espiritual con el dominio de las posibilidades vitales determina el «alma viva» (*jîvâtmâ*)[2].

Por otra parte, *Buddhi*, como todo lo que proviene del desarrollo de las potencialidades de *Prakriti*, participa de los tres *gunas*; por eso es por lo que, considerada bajo la relación del conocimiento distintivo (*vijnâna*), se la concibe como ternaria, y, en el orden de la Existencia universal, se la identifica a la *Trimûrti* divina: «*Mahat*, distintamente concebido, deviene como tres Dioses (en el sentido de tres aspectos de la Luz inteligible, ya que esa es propiamente la significación de la palabra sánscrita *Dêva*, de la que la palabra «Dios» es por lo demás, etimológicamente, el

---

[1] Para el sentido que conviene dar a esta expresión, remitimos a la observación que ya hemos hecho a propósito del «Espíritu Universal».

[2] Es evidente que queremos hablar aquí, no de un punto matemático, sino de lo que se podría llamar analógicamente un punto metafísico, sin que no obstante una tal expresión deba evocar la idea de la mónada Leibnitziana, puesto que *jîvâtmâ* no es más que una manifestación particular y contingente de *Âtmâ*, y puesto que su existencia separada es propiamente ilusoria. El simbolismo geométrico al que nos referimos será expuesto por lo demás en otro estudio con todos los desarrollos a los que es susceptible de dar lugar.

equivalente exacto)[1], por la influencia de los tres *gunas*, puesto que es una sola manifestación (*mûrti*) en tres Dioses. En lo universal, es la Divinidad (*Îshwara*, no en sí mismo, sino bajo sus tres aspectos principales de *Brahmâ*, *Vishnu* y *Shiva*, que constituyen la *Trimûrti* o «triple manifestación»); pero, considerado distributivamente (bajo el aspecto, por lo demás puramente contingente, de la «separatividad»), pertenece (sin estar no obstante individualizado él mismo) a los seres individuales (a los que comunica la posibilidad de participación en los atributos divinos, es decir, en la naturaleza misma del Ser Universal, principio de toda existencia)»[2]. Es fácil ver que *Buddhi* es considerada aquí en sus relaciones respectivas con los dos primeros de los tres *Purushas* de que se habla en la *Bhagavad-Gîtâ*: en el orden «macrocósmico», en efecto, el que es designado como «inmutable» es *Îshwara* mismo, cuya expresión en modo manifestado es la *Trimûrti* (se trata, bien entendido, de la manifestación informal, ya que ahí no hay nada de individual); y se dice que el otro está «repartido entre todos los seres». Del mismo modo, en el orden «microcósmico», *Buddhi* puede ser considerada a la vez en relación a la personalidad (*Âtmâ*) y en relación al «alma viva» (*jîvâtmâ*), puesto que esta última no es más que la reflexión de la personalidad en el estado individual humano, reflexión que no podría existir sin la intermediación de *Buddhi*: recuérdese aquí el símbolo de sol y de su imagen reflejada en el agua; *Buddhi* es, lo hemos dicho, el rayo que determina la formación de esta imagen y que, al mismo tiempo, la liga a la fuente luminosa.

Es en virtud de la doble relación que acaba de indicarse, y de este papel de intermediario entre la personalidad y la individualidad, por lo que, a pesar de todo lo que hay

[1] Si se diera a esta palabra «Dios» el sentido que ha tomado ulteriormente en las lenguas occidentales, el plural sería un sinsentido tanto desde el punto de vista hindú como desde el punto de vista judeocristiano e islámico, ya que esta palabra, como lo hemos hecho destacar precedentemente, no podría aplicarse entonces más que a *Îshwara* exclusivamente, en su indivisible unidad que es la del Ser Universal, cualquiera que sea la multiplicidad de los aspectos que se pueden considerar en él secundariamente.

[2] *Matsya-Purâna*. — Se observará que *Buddhi* no carece de relaciones con el *Logos* alejandrino.

necesariamente de inadecuado en una tal manera de hablar, se puede considerar al intelecto como pasando en cierto modo del estado de potencia universal al estado individualizado, pero sin dejar de ser verdaderamente tal cual era, y solamente por su intersección con el dominio especial de algunas condiciones de existencia, condiciones por las que se define la individualidad considerada; y produce entonces, como resultante de esta intersección, la consciencia individual (*ahankâra*), implícita en el «alma viva» (*jîvâtmâ*) a la cual es inherente. Como ya lo hemos indicado, esta consciencia que es el tercer principio del *Sânkhya*, da nacimiento a la noción de «yo» (*aham*, de donde el nombre de *ahankâra*, literalmente «lo que hace el yo»), ya que tiene como función propia prescribir la convicción individual (*abhimâna*), es decir, precisamente la noción de que «yo soy» concernido por los objetos externos (*bâhya*) e internos (*abhyantara*), que son respectivamente los objetos de la percepción (*pratyaksha*) y de la contemplación (*dhyâna*); y el conjunto de estos objetos se designa por el término *idam*, «esto», cuando se concibe así por oposición con *aham* o el «yo», oposición completamente relativa por lo demás, y bien diferente en eso de la que los filósofos modernos pretenden establecer entre el «sujeto» y el «objeto», o entre el «espíritu» y las «cosas». Así, la consciencia individual procede inmediatamente, pero a título de simple modalidad «condicional», del principio intelectual, y, a su vez, produce todos los demás principios o elementos especiales de la individualidad humana, de los cuales vamos a tener que ocuparnos ahora.

CAPÍTULO VIII

MANAS O EL SENTIDO INTERNO; LAS DIEZ FACULTADES EXTERNAS DE SENSACIÓN Y DE ACCIÓN

Después de la consciencia individual (*ahankâra*), la enumeración de los *tattwas* del *Sânkhya* conlleva, en el mismo grupo de las «producciones productivas», los cinco *tanmâtras*, determinaciones elementales sutiles, y por consiguiente incorporales y no perceptibles exteriormente, que son, de una manera directa, los principios respectivos de los cinco *bhûtas* o elementos corporales y sensibles, y que tienen su expresión definida en las condiciones mismas de la existencia individual en el grado donde se sitúa el estado humano. La palabra *tanmâtra* significa literalmente una «asignación» (*mâtra*, medida, determinación) que delimita el dominio propio de una cierta cualidad (*tad* o *tat*, pronombre neutro, «eso», tomado aquí en el sentido de «quididad», como el árabe *dhât*)[1] en la Existencia universal; pero éste no es el lugar de entrar en desarrollos más amplios sobre este punto. Diremos solamente que los cinco *tanmâtras* se designan habitualmente por los nombres de las cualidades sensibles: auditiva o sonora (*shabda)*, tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, con el doble sentido de forma y color), gustativa (*rasa*), olfativa (*ghanda*); pero estas cualidades no pueden considerarse aquí más que en el estado principial, en cierto modo, y «no desarrollado», puesto que es solo por los *bhûtas* como serán manifestadas efectivamente en el orden sensible; y la relación de los *tanmâtras* con los *bhûtas* es, en su grado relativo, análoga a la relación de la «esencia» con la

[1] Hay lugar a destacar que estas palabras *tat* y *dhât* son fonéticamente idénticas entre sí, y que lo son también al inglés *that*, que tiene el mismo sentido.

«substancia», de suerte que se podría dar bastante justamente a los *tanmâtras* la denominación de «esencias elementales»[1]. Los cinco *bhûtas* son, en el orden de su producción o de su manifestación (orden correspondiente al que acaba de indicarse para los *tanmâtras*, puesto que a cada elemento pertenece en propiedad una cualidad sensible), el Éter (*Âkâsha*), el Aire (*Vayû*), el Fuego (*Têjas*), el Agua (*Ap*) y la Tierra (*Prithwî o Prithivî*); y es de ellos de lo que está formada toda la manifestación grosera o corpórea.

Entre los *tanmâtras* y los *bhûtas*, y constituyendo con estos últimos el grupo de las «producciones improductivas», hay once facultades distintas, propiamente individuales, que proceden de *ahamkâra*, y que, al mismo tiempo, participan todas de los cinco *tanmâtras*. De las once facultades de que se trata, diez son externas: cinco de sensación y cinco de acción; la undécima, cuya naturaleza participa a la vez de unas y de las otras, es el sentido interno o la facultad mental (*manas*), y esta última está unida directamente a la consciencia (*ahankâra*)[2]. Es a este *manas* a quien se debe referir el pensamiento individual, que es de orden formal (y en eso comprendemos tanto la razón como la memoria y la imaginación)[3], y que no es en modo alguno inherente al intelecto transcendente (*Buddhi*), cuyas atribuciones son esencialmente informales. Haremos destacar a este propósito que, para Aristóteles igualmente, el intelecto puro es de orden transcendente y tiene por objeto propio el conocimiento de los principios universales; este conocimiento, que no tiene nada de discursivo, se obtiene directa e inmediatamente por la intuición intelectual, la cual, digámoslo para evitar toda confusión, no tiene ningún punto común con la pretendida «intuición», de orden

[1] Es en un sentido muy próximo a esta consideración de los *tanmâtras* como Fabre d´Olivet, en su interpretación del *Génesis* (*La lengua hebraica restituida*), emplea la expresión de «elementización inteligible».

[2] Sobre la producción de estos diversos principios, considerada desde el punto de vista «macrocósmico», cf. *mânava-Dharma-Shâstra* (Ley de Manu), 1er Adhyâya, shlokas 14 a 20.

[3] Sin duda es de esta manera como es menester comprender lo que dice Aristóteles, de que «el hombre (en tanto que individuo) jamás piensa sin imágenes», es decir, sin formas.

únicamente sensitivo y vital, que desempeña un papel tan grande en las teorías, claramente antimetafísicas, de algunos filósofos contemporáneos.

En cuanto al desarrollo de las diferentes facultades del hombre individual, no tenemos más que reproducir lo que se enseña sobre esta cuestión en los *Brahma-Sûtras*: «el intelecto, el sentido interno, así como las facultades de sensación y de acción, se desarrollan (en la manifestación) y se reabsorben (en lo no manifestado) en un orden semejante (pero, para la reabsorción, en sentido inverso del desarrollo)[1], orden que es siempre el de los elementos de los que estas facultades proceden en cuanto a su constitución[2] (a excepción no obstante del intelecto, que se desarrolla, en el orden informal, previamente a todo principio formal o propiamente individual). En cuanto a *Purusha* (o *Âtmâ*), su emanación (en tanto que se le considera como la personalidad de un ser) no es un nacimiento (incluso en la acepción más extensa de la que este término es susceptible)[3], ni una producción (que determine un punto de partida para su existencia, así como ocurre con todo lo que proviene de *Prakriti*). En efecto, no puede asignársele ninguna limitación (por ninguna condición particular de existencia), ya que, al estar identificado con el Supremo *Brahma*, participa de Su Esencia infinita[4] (que implica la posesión

[1] Recordaremos que no se trata en modo alguno de un orden de sucesión temporal.

[2] Aquí puede tratarse a la vez de los *tanmâtras* y de los *bhûtas*, según que los *indriyas* sean considerados en el estado sutil o en el estado grosero, es decir, como facultades o como órganos.

[3] En efecto, se puede llamar «nacimiento» y «muerte» al comienzo y al fin de un ciclo cualquiera, es decir, de la existencia en no importa cuál estado de manifestación, y no solo en el estado humano; como lo explicaremos más adelante, el paso de un estado a otro es entonces a la vez una muerte y un nacimiento, según que se considere en relación al estado antecedente o al estado consecuente.

[4] La palabra «esencia», cuando se aplica así analógicamente, ya no es en modo alguno el correlativo de «sustancia»; por lo demás, aquello que tiene un correlativo cualquiera no puede ser infinito. Del mismo modo, la palabra «naturaleza», aplicada al Ser Universal o incluso más allá del Ser, pierde enteramente su sentido propio y etimológico, con la idea de «devenir» que se encuentra implícita en ella.

de los atributos divinos, virtualmente al menos, e incluso actualmente en tanto que esta participación se realice efectivamente por la «Identidad Suprema», sin hablar de lo que está más allá de toda atribución, puesto que aquí se trata del Supremo *Brahma*, que es *nirguna*, y no solo de *Brahma* como *saguna*, es decir, de *Îshwara*)[1]. Es activo, pero en principio solamente (y por consiguiente «no-actuante»)[2], ya que esta actividad (*kârtritwa*) no le es esencial e inherente, sino que no es para él más que eventual y contingente (relativa solo a sus estados de manifestación). Como el carpintero que tiene en la mano su hacha y sus demás útiles, y poniéndolos después a un lado, goza de la tranquilidad y del reposo, del mismo modo este *Âtmâ*, en su unión con sus instrumentos (por medio de los cuales sus facultades principiales se expresan y se desarrollan en cada uno de sus estados de manifestación, y que así no son otra cosa que estas facultades manifestadas con sus órganos respectivos), es activo (aunque esta actividad no afecta en nada a su naturaleza íntima) y, al abandonarlos, goza del reposo y de la tranquilidad (en el «no-actuar», de donde, en sí mismo, no ha salido jamás)»[3].

«Las diversas facultades de sensación y de acción (designadas por el término *prâna* en una acepción secundaria) son en número de once: cinco de sensación (*buddhîndriyas* o *jnânendriyas*, medios o instrumentos de conocimiento en su dominio particular), cinco de acción (*karmêndriyas*), y el sentido interno (*manas*). Allí donde se especifica un número mayor (trece), el término *indriya* se emplea en su sentido más extenso y más comprehensivo, al distinguir en el *manas*, en razón de la pluralidad de sus funciones, el intelecto (no en sí mismo y en el orden transcendente, sino en tanto que determinación particular en relación al individuo), la consciencia individual (*ahankâra*, de la que el *manas* no puede ser

[1] A la posesión de los atributos divinos se le llama en sánscrito *aishwarya*, en tanto que es una verdadera «connaturalidad» con *Îshwara*.

[2] Aristóteles ha tenido razón al insistir tanto sobre este punto, de que el primer motor de todas las cosas (o el principio del movimiento) debe ser él mismo inmóvil, lo que equivale a decir, en otros términos, que el principio de toda acción debe ser «no-actuante».

[3] *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 3er Pâda, sûtras 15 a 17 y 33 a 40.

separado), y el sentido interno propiamente dicho (lo que los filósofos escolásticos llaman «sensorium commune»). Allí donde se menciona un número menor (ordinariamente siete), el mismo término se emplea en una acepción más restringida: así, se habla de siete órganos sensitivos, relativamente a los dos ojos, a las dos orejas, a los dos orificios de la nariz y a la boca o a la lengua (de suerte que, en este caso, se trata solo de las siete aberturas u orificios de la cabeza). Las once facultades mencionadas arriba (aunque designadas en su conjunto por el término *prâna*) no son (como los cinco *vâyus*, de los que hablaremos más adelante), simples modificaciones del *mukhya-prâna* o del acto vital principal (la respiración, con la asimilación que resulta de ella), sino principios distintos (desde el punto de vista especial de la individualidad humana)»[1] .

El término *prâna*, en su acepción más habitual, significa propiamente «soplo vital»; pero, en algunos textos vêdicos, lo que se designa así es, en el sentido universal, identificado en principio con *Brahma* mismo, como cuando se dice que, en el sueño profundo (*sushupti*), todas las facultades están reabsorbidas en *prâna*, ya que «mientras un hombre duerme sin soñar, su principio espiritual (*Âtmâ* considerado en relación a él) es uno con *Brahma*»[2], puesto que este estado está más allá de la distinción, y, por consiguiente, es verdaderamente supraindividual: por eso es por lo que la palabra *swapiti*, «él duerme», se interpreta como *swan apîto bhavati*, «él ha entrado en su propio («Sí mismo»)»[3].

En cuanto a la palabra *indriya*, significa propiamente «poder», lo que es también el sentido primero de la palabra «facultad»; pero, por extensión, su significación, como ya lo hemos indicado, comprende a la vez la facultad y su órgano corporal, cuyo conjunto se considera como constituyendo un instrumento, ya sea de conocimiento (*buddhi* o *jnâna*, tomándose aquí estos términos en

---

[1] *Brahma-Sûtras,* 2º Adhyâya*,* 4º Pâda, sûtras 1 a 7*.*

[2] Comentario de Shankarâcharya sobre los *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 2º Pâda, sûtra 7.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâthaja, 8º Khanda, shruti 1. — No hay que decir que se trata de una interpretación por los procedimientos del *Nirukta*, y no de una derivación etimológica.

su acepción más amplia), o ya sea de acción (*Karma*), y que se designan así con una sola y misma palabra. Los cinco instrumentos de sensación son: las orejas o el oído (*shrotra*), la piel o el tacto (*twach*), los ojos o la vista (*chakshus*), la lengua o el gusto (*rasana*), la nariz o el olfato (*ghrâna*), que son enumerados así en el orden del desarrollo de los sentidos, que es el de los elementos (*bhûtas*) correspondientes; pero, para exponer en detalle esta correspondencia, sería necesario tratar completamente las condiciones de la existencia corporal, lo que no podemos hacer aquí. Los cinco instrumentos de acción son: los órganos de excreción (*pâyu*), los órganos generadores (*upastha*), las manos (*pâni*), los pies (*pâda*) y finalmente la voz o el órgano de la palabra (*vâch*)[1], que se enumera el décimo. El *manas* debe considerarse como el undécimo, que comprende por su propia naturaleza la doble función, puesto que sirve a la vez a la sensación y a la acción, y que, por consiguiente, participa en las propiedades de los unos y de los otros, que centraliza en cierto modo en sí mismo[2].

Según el *Sânkhya*, estas facultades, con sus órganos respectivos, son, distinguiendo tres principios en el *manas*, los trece instrumentos del conocimiento en el dominio de la individualidad humana (puesto que la acción no tiene su fin en sí misma, sino solo en relación al conocimiento): tres internos y diez externos, comparados a tres centinelas y a diez puertas (puesto que el carácter consciente es inherente a los primeros, pero no a los segundos en tanto que se consideran distintamente). Un sentido corporal percibe, y un órgano de acción ejecuta (puesto que, en cierto modo, uno es una «entrada» y el otro una «salida»: hay en eso dos fases sucesivas y complementarias, de las cuales la primera es un movimiento centrípeto y la segunda un movimiento centrífugo); entre los dos, el sentido interno (*manas*) examina; la consciencia (*ahankâra*) hace la aplicación individual, es decir, la asimilación de la percepción al «yo», del cual forma parte en adelante a título de modificación secundaria; y finalmente el intelecto puro (*Buddhi*) transpone a lo Universal los datos de las facultades precedentes.

[1] Este término *vâch* es idéntico al latín *vox*.

[2] *Mânava-Dharma-Shâstra*, 2º Adhyâya, shlokas 89 a 92.

CAPÍTULO IX

LAS ENVOLTURAS DEL «SÍ MISMO»; LOS CINCO VAYUS O FUNCIONES VITALES

Purusha o *Âtmâ*, al manifestarse como *jîvâtmâ* en la forma viva del ser individual, se considera, según el *Vêdânta*, como revistiéndose de una serie de «envolturas» (*koshas*) o de «vehículos» sucesivos, que representan otras tantas fases de su manifestación, y que sería por lo demás completamente erróneo asimilar a «cuerpos», puesto que es la última fase únicamente la que es de orden corporal. Es menester destacar bien, por lo demás, que no puede decirse, en todo rigor, que *Âtmâ* esté en realidad contenido en tales envolturas, puesto que, por su naturaleza misma, no es susceptible de ninguna limitación y no está condicionado en modo alguno por ningún estado de manifestación cualquiera que sea[1].

La primera envoltura (*ânandamaya-kosha*, donde la partícula *mayâ* significa «que está hecha de» o «que consiste en» lo que designa la palabra a la que está unida) no es otra cosa que el conjunto mismo de todas las posibilidades de manifestación que *Âtmâ* conlleva en sí mismo, en su «permanente actualidad», en el estado principial e indiferenciado. Se dice «hecha de Beatitud» (*Ânanda*), porque el «Sí mismo», en este estado primordial, goza de la plenitud de su propio ser, y ella no es nada verdaderamente distinto del «Sí mismo»; es superior a la existencia condicionada, que la presupone, y se sitúa en el grado del Ser puro: por eso es por lo que se la considera como característica de *Îshwara*[2]. Así pues, aquí estamos en el orden informal; es solo cuando se

[1] En la *Taittirîya Upanisad*, 2º Vallî, 8º anuvâka, shruti 1 y 3er Vallî, 10 Anuvâka, shruti 5, las designaciones de las diferentes envolturas se refieren directamente al «Sí mismo», según se le considera en relación a tal o cual estado de manifestación.

considera en relación a la manifestación formal, y en tanto que el principio de ésta se encuentra contenido en ella, como se puede decir que ésta es la forma principial o causal (*Kârana-sharîra*), eso por lo que la forma será manifestada y actualizada en los estados siguientes.

La segunda envoltura (*vijnânamaya-kosha*) está formada por la Luz (en el sentido inteligible) directamente reflejada del Conocimiento integral y universal (*Jnâna*, donde la partícula *vi* implica el modo distintivo)[1]; está compuesta de las cinco «esencias elementales» (*tanmâtras*), «conceptibles», pero no «perceptibles», en su estado sutil; y consiste en la junción del Intelecto superior (*Buddhi*) con las facultades principiales de percepción que proceden respectivamente de los cinco *tanmâtras*, y cuyo desarrollo exterior constituirá los cinco sentidos en la individualidad corporal[2]. La tercera envoltura (*manomaya-kosha*), en la que el sentido interno (*manas*) se junta con la precedente, implica especialmente la consciencia mental[3] o facultad pensante, que, como lo hemos dicho precedentemente, es de orden exclusivamente individual y formal, y cuyo desarrollo procede de

---

[2] Mientras que las demás designaciones (las de las cuatro envolturas siguientes) pueden considerarse como caracterizando a *jîvâtmâ*, la de *ânandamaya* no solo conviene a *Îshwara*, sino también, por transposición, a *Paramâtmâ* mismo o al Supremo *Brahma*, y por esto es por lo que se dice en la *Taitiriya Upanishad*, 2º Vâlli, 5º Anuvâka, shruti 1: «diferente del que consiste en conocimiento distintivo (*vijnânamaya*) es el otro Sí mismo interior (*anyo ´ntara Âtmâ*) que consiste en Beatitud (*ânandamaya*)». — Cf. *Brahma-Sûtras*, 1er Adhayâya, 1er Pâda, sutras 12 a 19.

[1] La palabra sánscrita *Jnâna* es idéntica al griego [illegible] por su raíz, que por lo demás es también la de la palabra «conocimiento» (de *cognoscere*), y que expresa una idea de «producción» o de «generación», porque el ser «deviene» lo que conoce y se realiza a sí mismo por este conocimiento.

[2] Es a partir de esta segunda envoltura que se aplica propiamente el término *sharîra*, sobre todo si se da a esta palabra, interpretada por los métodos del *Nirutka*, la significación de «dependiente de los seis (principios)», es decir, de *Buddhi* (o de *ahankâra* que deriva directamente de ella y que es el primer principio de orden individual) y de los cinco *tanmâtras* (*Mânava-Dharma-Shâtra*, 1er Adhyâya, shloka 17).

[3] En tanto que determinación, entendemos por esta expresión algo más que la consciencia individual pura y simple: se podría decir que es la resultante de la unión del *manas* con *ahankâra*.

la irradiación en modo reflejado del intelecto superior en un estado individual determinado, que aquí es el estado humano. La cuarta envoltura (*prânamaya-kosha*) comprende las facultades que proceden del «soplo vital» (*prâna*), es decir, los cinco *vâyus* (modalidades de este *prâna*), así como las facultades de acción y de sensación (estas últimas existen ya principialmente en las dos envolturas precedentes, como facultades puramente «conceptivas», mientras que, por otra parte, no podía tratarse de ningún tipo de acción, ni tampoco de ninguna percepción exterior). El conjunto de estas tres envolturas (*vijnânamaya, manomaya y prânamaya*) constituye la forma sutil (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), por oposición a la forma grosera o corporal (*sthûla-sharîra*); por consiguiente, encontramos de nuevo aquí la distinción de los dos modos de manifestación formal de que hemos hablado ya en varias ocasiones.

Las cinco funciones o acciones vitales se denominan *vâyus*, aunque, hablando propiamente, no sean el aire o el viento (en efecto, ese es el sentido general de la palabra *vâyu* o *vâta*, derivado de la raíz verbal *vâ*, ir, moverse, y que designa habitualmente el elemento aire, cuya movilidad es una de sus propiedades características)[1], tanto más cuanto que se refieren al estado sutil y no al estado corporal; sino que son, como acabamos de decirlo, modalidades del «soplo vital» (*prâna*, o más generalmente *ana*)[2], considerado principalmente en sus relaciones con la respiración. Son: 1ª, la aspiración, es decir, la respiración considerada como ascendente en su fase inicial (*prâna*, en el sentido más estricto de esta palabra), y atrayendo los elementos todavía no individualizados del ambiente cósmico, para hacerlos participar en la consciencia individual, por asimilación; 2ª, la inspiración, considerada como descendente en una fase siguiente (*apâna*) por la que esos elementos penetran en la individualidad;

---

[1] Uno podrá remitirse aquí a lo que hemos dicho, en una nota precedente, a propósito de las diferentes aplicaciones del término hebreo *Ruahh*, que corresponde bastante exactamente al sánscrito *vâyu*.

[2] La raíz *an* se encuentra, con la misma significación en el griego [illegible], «soplo» o «viento», y en el latín *anima* «alma», cuyo sentido propio y primitivo es exactamente el de «soplo vital».

3ª, una fase intermediaria entre las dos precedentes (*vyâna*), que consiste, por una parte, en el conjunto de las acciones y reacciones recíprocas que se producen al contacto entre el individuo y los elementos ambientales, y, por otra, en los diversos movimientos vitales que resultan de ello, y cuya correspondencia en el organismo corporal es la circulación sanguínea; 4ª, la expiración (*udâna*), que proyecta el soplo, transformándole, más allá de los límites de la individualidad restringida (es decir, reducida únicamente a las modalidades que se desarrollan comúnmente en todos los hombres), al dominio de las posibilidades de la individualidad extensa, considerada en su integralidad[1]; 5ª, la digestión, o la asimilación substancial íntima (*samâna*), por la que los elementos absorbidos devienen parte integrante de la individualidad[2]. Se especifica claramente que en eso no se trata de una simple operación de uno o de varios órganos corporales; es fácil darse cuenta, en efecto, de que todo eso no debe comprenderse solo de las funciones fisiológicas analógicamente correspondientes, sino más bien de la asimilación vital en su sentido más extenso.

La forma corporal o grosera (*sthûla-sharira*) es la quinta y última envoltura, la que corresponde, para el estado humano, al modo de manifestación más exterior; es la envoltura alimentaria (*annamaya-kosha*), compuesta de los cinco elementos sensibles (*bhûtas*), a partir de los cuales se constituyen todos los cuerpos. Se asimilan los elementos combinados recibidos en el alimento (*anna*, palabra derivada de la raíz verbal *ad*, comer)[3], secretando las partes más finas, que permanecen en la circulación orgánica, y excretando o rechazando las más groseras, a excepción no obstante de aquellas que se depositan en los huesos. Como

[1] Hay que destacar que la palabra «expirar» significa a la vez «arrojar el soplo» (en la respiración) y «morir» (en cuanto a la parte corporal de la individualidad humana); estos dos sentidos están uno y otro en relación con el *udâna* del que se trata aquí.

[2] *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 4º Pâda, sûtras 8 a 13. — Cf. C*hhândogya Upanishad*, 5º Prapâthka, 19 a 23 Khandas: *Maitri Upanishad*, 2º Prapâthka, shruti 6.

[3] Esta raíz es la del latín *edere*, y también, aunque bajo una forma más alterada, la del inglés *eat* y la del alemán *essen*.

resultado de esta asimilación, las substancias terrosas devienen la carne; las substancias acuosas, la sangre; las substancias ígneas, la grasa, la médula y el sistema nervioso (materia fosforada); ya que hay substancias corporales en las que predomina la naturaleza de tal o cual elemento, aunque todas estén formadas por la unión de los cinco elementos[1]

Todo ser organizado, que reside en una tal forma corporal, posee, a un grado más o menos completo de desarrollo, las once facultades individuales de que hemos hablado precedentemente, y, así como lo hemos visto igualmente, estas facultades se manifiestan en la forma del ser por medio de los once órganos correspondientes (*avayavas*, designación que se aplica también por lo demás en el estado sutil, pero solo por analogía con el estado grosero). Según Shankarâchârya[2], se distinguen tres clases de seres organizados, según su modo de reproducción: 1º, los vivíparos (*jîvaja*, o *yonija*, o también *jarâyuja*), como el hombre y los mamíferos; 2º, los ovíparos (*ândaja*), como los pájaros, los reptiles, los peces y los insectos; 3º, los germiníparos (*udbhijja*), que comprenden a la vez los animales inferiores y los vegetales; los primeros, móviles, nacen principalmente en el agua, mientras que los segundos, que son fijos, nacen habitualmente de la tierra; no obstante, según diversos pasajes del *Vêda*, el alimento (*anna*), es decir, el vegetal (*oshadi*), procede también del agua, ya que es la lluvia (*Varsha*) la que fertiliza la tierra[3].

[1] *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 4º Pâda, sûtra 21. — *Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 5º Kanda, shrutis 1 a 3.

[2] Comentario sobre los *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 1er Pâda, sûtras 20 a 21. — Cf. *Chhandogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 3er Khanda, shruti 1; *Aitareya Upanishad*, 5º Khanda, shruti 3. Este último texto, además de las tres clases de seres vivos que se enumeran en los otros, menciona todavía una cuarta, a saber, los seres nacidos del calor húmedo (*swêdaja*); pero esta clase puede vincularse a la de los germiníparos.

[3] Ver concretamente *Chhândogya Upanishad*, 1er Prapâthaka, 1er Khanda, shruti 2 : «Los vegetales son la esencia (*rasa*) del agua»; 5º Prapathka, 6º Khanda, shruti 2 y 7 Prapâthaka, 4º Khanda, shruti 2; *anna* proviene o procede de *varsha*. — La palabra *rasa* significa literalmente «sabia», y se ha visto más atrás que significa también «gusto» o «sabor»; por lo demás, las palabras «sabia» y «sabor» tienen las misma raíz (*sap*), que es al mismo tiempo la de «saber» (en latín *sapere*), en razón de la analogía que existe entre la

CAPÍTULO X

UNIDAD E IDENTIDAD ESENCIALES DEL «SÍ MISMO» EN TODOS LOS ESTADOS DEL SER

Aquí, nos es menester insistir un poco sobre un punto esencial: es que todos los principios o elementos de que hemos hablado, que se describen como distintos, y que lo son en efecto desde el punto de vista individual, no lo son no obstante más que desde este punto de vista únicamente, y no constituyen en realidad sino otras tantas modalidades manifestadas del «Espíritu Universal» (*Âtmâ*). En otros términos, aunque accidentales y contingentes en tanto que manifestados, son la expresión de algunas de las posibilidades esenciales de *Âtmâ* (las que por su naturaleza propia, son posibilidades de manifestación); y estas posibilidades, en principio y en su realidad profunda, no son nada distinto de *Âtmâ*. Por eso es por lo que, en lo Universal (y no ya en relación a los seres individuales), deben considerarse como siendo verdaderamente *Brahma* mismo, que es «sin dualidad», y fuera del cual no hay nada, ni manifestado ni no manifestado [1]. Por lo demás, eso fuera de lo cual hay algo no puede ser infinito, puesto que es limitado, por eso mismo que deja fuera; y así el Mundo, entendiendo por esta palabra el conjunto de la manifestación universal, no puede

asimilación nutritiva en el orden corporal y la asimilación cognitiva en los órdenes mental e intelectual. — Es menester destacar todavía que el término *anna* designa a veces el elemento tierra mismo, que es el último en el orden de desarrollo, y que deriva también del elemento agua que le precede inmediatamente (*Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâtakha, 2º Khanda, shruti 4).

[1] Mohyiddin ibn Arabi, en su *Tratado de la Unidad* (*Risâlatul-Ahadiyah*), dice en el mismo sentido: «*Allah* —Exaltado sea— está exento de todo semejante así como de todo rival, contraste u oponente». Por lo demás, a este respecto también, hay una perfecta concordancia entre el *Vêdanta* y el esoterismo islámico.

distinguirse de *Brahma* más que en modo ilusorio, mientras que, por el contrario, *Brahma* es absolutamente «distinto de lo que Él penetra»[1], es decir, del Mundo, puesto que no se Le pueden aplicar ninguno de los atributos determinativos que convienen a éste, y puesto que la manifestación universal toda entera es rigurosamente nula al respecto de Su Infinitud. Como ya lo hemos hecho destacar en otra parte, esta irreciprocidad de relación entraña la condena formal del «panteísmo», así como de todo «inmanentismo»; y también se afirma muy claramente en estos términos por la *Bhagavad-Gîtâ*: «Todos los seres están en mí y yo no estoy en ellos… Mi ser soporta los seres, y, sin que esté en ellos, es por El que ellos existen»[2]. Se podría decir también que *Brahma* es el Todo absoluto, por eso mismo de que Es infinito, pero que, por otra parte, si todas las cosas están en *Brahma*, ellas no son *Brahma* en tanto que se consideran bajo el aspecto de la distinción, es decir, precisamente en tanto que cosas relativas y condicionadas, puesto que su existencia como tales no es más que una ilusión frente a la realidad suprema; lo que se dice de las cosas y que no podría convenir a *Brahma*, no es más que la expresión de la relatividad, y al mismo tiempo, puesto que ésta es ilusoria, la distinción lo es igualmente, porque uno de sus términos se desvanece delante del otro, ya que nada puede entrar en correlación con el Infinito; es en principio solamente como todas las cosas son *Brahma*, pero también es eso solo lo que es su realidad profunda; y es eso lo que es menester no perder de vista jamás si se quiere comprender lo que seguirá[3].

---

[1] Ver el texto del tratado del *Conocimiento del Sí mismo* (*Âtmâ-Bodha*) de Shankârâchârya, que se citará más adelante.

[2] *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 y 5.

[3] Citaremos aquí un texto taoísta en el que se encuentran expresadas las mismas ideas: «No preguntéis si el Principio está en esto o en eso; está en todos los seres. Por eso es por lo que se Le dan los epítetos de grande, de supremo, de entero, de universal, de total… El que ha hecho que los seres fuesen seres, no está Él mismo sometido a las mismas leyes que los seres. El que ha hecho que todos los seres fuesen limitados, es Él mismo ilimitado, infinito… En lo que concierne a la manifestación, el Principio produce la sucesión de estas fases, pero no es esta sucesión (ni está implicado en esta sucesión). Él es el autor de las causas y de los efectos (la causa primera), pero

«Ninguna distinción (que se apoye sobre modificaciones contingentes, como la distinción del agente, de la acción, y de la meta o del resultado de esta acción) invalida la unidad y la identidad esenciales de *Brahma* como causa (*Kârana*) y efecto (*Kârya*)[1]. El mar es lo mismo que sus aguas y no es diferente de ellas (en naturaleza), aunque las olas, la espuma, las corrientes, las gotas y las demás modificaciones accidentales que sufren estas aguas existan separada o conjuntamente como diferentes unas de las otras (cuando se consideran en particular, ya sea bajo el aspecto de la sucesión, ya sea bajo el de la simultaneidad, pero sin que su naturaleza deje por eso de ser la misma)[2]. Un efecto no es otro (en esencia) que su causa (aunque la causa, por el contrario, sea más que el efecto); *Brahma* es uno (en tanto que Ser) y sin dualidad (en tanto que Principio Supremo); Sí mismo, no está separado (por limitaciones cualesquiera) de Sus modificaciones (tanto formales como informales); Él es *Âtmâ* (en todos sus estados posibles), y *Âtmâ* (en sí mismo, en el estado incondicionado) es Él (y no otro que Él)[3]. La misma tierra ofrece

---

no es las causas y los efectos (particulares y manifestados). Él es el autor de las condensaciones y de las disipaciones (nacimientos y muertes, cambios de estados), pero no es Él mismo condensación o disipación. Todo procede de Él, y se modifica por y bajo Su influencia. Él está en todos los seres, por una terminación de norma; pero Él no es idéntico a los seres, puesto que no es ni diferenciado, ni limitado» (*Tchoang-tseu*, XXII; traducción de P.Wieger, p. 395-397).

[1] Es en tanto que *nirguna* como *Brahma* es *Kârana*, y en tanto que *saguna* como es *Kârya;* el primero es el «Supremo» *o Para-Brahma*, y el segundo es el «No Supremo» o *Apara-Brahma* (que es *Îshwara*); pero de ello no resulta que *Brahma* deje en cierta manera de ser «sin dualidad» (*adwaita*), ya que el «No Supremo» mismo es completamente ilusorio en tanto que se distingue del «Supremo», como el efecto no es nada que sea verdadera y esencialmente diferente de la causa. Hacemos notar que jamás debe traducirse *Para-Brahma* y *Apara-Brahma* por «Brahma superior», y «Brahma inferior», ya que estas expresiones suponen una comparación o una correlación que no podría existir de ninguna manera.

[2] Esta comparación con el mar y sus aguas muestra que *Brahma* es considerado aquí como la Posibilidad Universal, que es la totalidad absoluta de las posibilidades particulares.

[3] Es la fórmula misma de la «Identidad Suprema», bajo la forma más clara que sea posible darle.

diamantes y otros minerales preciosos, rocas de cristal, y piedras vulgares y sin valor; el mismo sol produce una diversidad de plantas que presentan la mayor variedad en sus hojas, sus flores y sus frutos; el mismo alimento es convertido en el organismo en sangre, en carne, y en excrecencias variadas, tales como los cabellos y las uñas. Como la leche se cambia espontáneamente en cuajada y el agua en hielo (sin que este paso de un estado a otro implique por lo demás ningún cambio de naturaleza), así *Brahma* Se modifica diversamente (en la multiplicidad indefinida de la manifestación universal), sin la ayuda de instrumentos o de medios exteriores de cualquier especie que sea (y sin que Su Unidad y Su identidad sean afectadas por ello, y por consiguiente sin que se pueda decir que Él sea modificado en realidad, aunque todas las cosas no existen efectivamente más que como Sus modificaciones)[1]. Así la araña forma su tela de su propia substancia, los seres sutiles toman formas diversas (no corporales), y el loto crece de marisma en marisma sin órganos de locomoción. Que *Brahma* sea indivisible y sin partes (como lo es), no es una objeción (a ésta concepción de la multiplicidad universal en Su unidad, o más bien en Su «no-dualidad»); no es Su totalidad

[1] Para resolver esta aparente dificultad, es menester no olvidar que aquí estamos mucho más allá de la distinción de *Purusha* y de *Prakriti*, y que éstos, al estar ya unificados en el Ser, están comprendidos con mayor razón el uno y la otra en el Supremo *Brahma*, de donde, si es permisible expresarse así, dos aspectos complementarios del Principio, que no son por lo demás dos aspectos sino en relación a nuestra concepción: en tanto que Él Se modifica, es el aspecto análogo de *Prakriti*; en tanto que no obstante Él no es modificado, es el aspecto análogo de *Purusha*; y se destacará que este último responde más profunda y más adecuadamente que el otro a la realidad suprema en su inmutabilidad. Por eso es por lo que *Brahma* mismo es *Purushottama*, mientras que *Prakriti* representa solamente, en relación a la manifestación, a Su *Shakti*, es decir, Su «Voluntad productora», que es propiamente la «omnipotencia» (actividad «no-actuante» en cuanto al Principio, que deviene pasividad en cuanto a la manifestación). Conviene agregar que, cuando se transpone así la concepción más allá del Ser, ya no es de la «esencia» y de la «substancia» de lo que se trata, sino más bien del Infinito y de la Posibilidad, así como lo explicaremos en alguna otra ocasión; es también, lo que la tradición extremo oriental designa como la «perfección activa» (*Khien*) y la «perfección pasiva» (*Khouen*), que coincide por lo demás en la Perfección en el sentido absoluto.

(eternamente inmutable) lo que se modifica en las apariencias del Mundo (ni ninguna de Sus partes, puesto que no las tiene, sino que es Él mismo considerado bajo el aspecto especial de la distinción o de la diferenciación, es decir, como *saguna* o *savishêsha*; y, si Él puede ser considerado así, es porque conlleva en Sí mismo todas las posibilidades, sin que éstas sean en modo alguno partes de Sí mismo)[1]. Diversos cambios (de condiciones y de modos de existencia) se ofrecen a la misma alma (individual) que sueña (y que percibe en ese estado los objetos internos, que son los del dominio de la manifestación sutil)[2]; diversas formas ilusorias (que corresponden a diferentes modalidades de manifestación formal, otras que la modalidad corporal) son revestidas por el mismo ser sutil sin alterar en nada su unidad (puesto que una tal forma ilusoria, *mâyavi-rûpa*, se considera como puramente accidental y como no perteneciendo en propiedad al ser que se reviste de ella, de suerte que éste debe considerarse como no afectado por esta modificación completamente aparente)[3]. *Brahma* es omnipotente (puesto que Él contiene todo en principio), propio a todo acto (aunque «no-

[1] Para el esoterismo islámico también, la Unidad, considerada en tanto que contiene todos los aspectos de la Divinidad (*Asrâr rabbâniyah* o «misterios dominicales»), «es la superficie reverberante en innumerables facetas del Absoluto que magnifica a toda criatura que se mira directamente en ella». Esta superficie, es igualmente *Mâyâ* considerada en su sentido más elevado, como la *Shakti* de *Brahma*, es decir, la «omnipotencia» del Principio Supremo. — De una manera completamente semejante también, en la *Qabblah* hebraica, *Kether* (el primero de los diez *Sephiroth*) es la «vestidura» de *Ain-Soph* (El Infinito o el Absoluto).

[2] Las modificaciones que se producen en el sueño proporcionan una de las analogías más sorprendentes que se puedan indicar para ayudar a comprender la multiplicidad de los estados del ser.

[3] Sobre este punto, habría que hacer una comparación interesante con lo que los teólogos católicos, y concretamente Santo Tomás de Aquino, enseñan sobre el tema de las formas de que pueden revestirse los ángeles; la semejanza es tanto más destacable cuanto que los puntos de vista son forzosamente muy diferentes. A propósito de esto, recordaremos de pasada lo que ya hemos tenido la ocasión de señalar en otra parte, a saber, que casi todo lo que se dice teológicamente de los ángeles puede decirse también metafísicamente de los estados superiores del ser.

actuante», o más bien por eso mismo) sin órgano o instrumento de acción cualquiera; así ningún motivo o meta especial (tal como el de un acto individual), otro que Su voluntad (que no se distingue de Su omnipotencia)[1], debe ser asignado a la determinación del Universo. Ninguna diferenciación accidental debe ser-Le imputada (como a una cosa particular), ya que cada ser individual se modifica (al desarrollar sus posibilidades) conformemente a su propia naturaleza[2]; así la nube lluviosa distribuye la lluvia con imparcialidad (sin consideración por los resultados especiales que provendrán de circunstancias secundarias), y esta misma lluvia fecundante hace crecer diversamente diferentes semillas, que producen una variedad de plantas según sus especies (en razón de las diferentes potencialidades respectivamente propias a esas semillas)[3]. Todo atributo de una causa primera está (en principio) en *Brahma*, que (en Sí mismo) está sin embargo desprovisto de toda cualidad (distinta)»[4].

---

[1] Es su *Shakti*, de la que hemos hablado en precedentes notas, y es también Él mismo en tanto que Él es considerado como la Posibilidad Universal; por lo demás, en sí misma, la *Shatki* no puede ser más que un aspecto del Principio, y, si se distingue de Él para considerarla «separativamente», ella no es más que la «Gran ilusión» (*Mahâ-Moha*), es decir, *Mâyâ* en su sentido inferior y exclusivamente cósmico.

[2] Es la idea misma del *Dharma*, como «conformidad a la naturaleza esencial de los seres» aplicada al orden total de la Existencia Universal.

[3] «¡Oh Principio! Tú que das a todos los seres lo que les conviene, Tú jamás has pretendido ser llamado equitativo. Tú cuyos beneficios se extienden a todos los tiempos, Tú jamás has pretendido ser llamado caritativo. Tú que fuiste antes del origen, y que no pretendes ser llamado venerable; Tú que envuelves y soportas el Universo, produciendo todas las formas, sin pretender ser llamado hábil; es en Ti donde yo me muevo» (*Tchoang-tseu*, cap. VI; traducción de P. Wieger, p. 261). — «Del Principio se puede decir únicamente que Él es el origen de todo, y que influencia a todo permaneciendo indiferente» (idem., cap. XXII; ibid., p. 391). — «El Principio, indiferente, imparcial, deja a todas las cosas seguir su curso, sin influenciarlas. Él no pretende ningún título (cualificación o atribución cualquiera). Él no actúa. No haciendo nada, nada hay que Él no haga» (idem., cap. XXV; ibid., p. 437).

[4] *Brahma-Sûtras*, 2º Adtyâya, 1er Pâda, sûtras 13 a 37. — Cf. *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 y 8: «Soy yo, desprovisto de toda forma sensible, quien ha desarrollado todo este Universo… Inmutable en mi potencia productora (la *Shakti*, que aquí se la llama *Prakriti* porque se considera en relación a la manifestación),

«Lo que fue, lo que es y lo que será, todo es verdaderamente *Omkâra* (el Universo principialmente identificado a *Brahma*, y, como tal, simbolizado por el monosílabo sagrado *Om*); y toda otra cosa, que no está sometida al triple tiempo (*trikâla*, es decir, la condición temporal considerada bajo sus tres modalidades de pasado, de presente y de futuro), es también verdaderamente *Omkâra.* Ciertamente, este *Âtmâ* (de quien todas las cosas no son más que la manifestación), es *Brahma*, y este *Âtmâ* (en relación a los diversos estados del ser) tiene cuatro condiciones (*pâdas*, palabra que significa literalmente «pies»); en verdad todo esto es *Brahma*»[1].

«Todo esto» debe entenderse, como lo muestra por lo demás claramente la continuación de este último texto, que daremos más adelante, de las diferentes modalidades del ser individual considerado en su integralidad, así como de los estados no individuales del ser total; los unos y los otros son designados igualmente aquí como las condiciones de *Âtmâ*, aunque por lo demás, en sí mismo, *Âtmâ* sea verdaderamente incondicionado y no cese nunca de serlo.

---

produzco y reproduzco (en todos los ciclos) la multitud de los seres, sin meta determinada, y únicamente por la virtud de esta potencia productora».

[1] *Mândûkya Upanishad*, shrutis 1 y 2.

CAPÍTULO XI

LAS DIFERENTES CONDICIONES DE ÂTMÂ EN EL SER HUMANO

Abordaremos ahora el estudio de las diferentes condiciones del ser individual, que reside en la forma viva, la cual, como lo hemos explicado más atrás, comprende, por una parte, la forma sutil (*sûkshma-sharîra*, o *linga-sharîra*), y, por otra, la forma grosera o corporal (*sthûla-sharîra*). Cuando hablamos de estas condiciones, por ello no entendemos de ningún modo la condición especial que, según lo que ya hemos dicho, es propia de cada individuo y que le distingue de todos los demás, ni el conjunto de condiciones limitativas que define cada estado de existencia considerado en particular; de lo que se trata, es exclusivamente de los diversos estados o, si se quiere, de las diversas modalidades de las que es susceptible, de una manera completamente general, un mismo ser individual cualquiera que sea. En su conjunto, estas modalidades siempre pueden referirse al estado grosero y al estado sutil, de los cuales el primero se limita únicamente a la modalidad corporal, y el segundo comprende todo el resto de la individualidad (aquí no se trata de los demás estados individuales, puesto que es el estado humano el que se considera especialmente). Lo que está más allá de estos dos estados ya no pertenece al individuo como tal: queremos hablar de lo que se podría llamar el estado «causal», es decir, del estado que corresponde al *Kârana-sharîra*, y que, por consecuencia, es de orden universal e informal. Por lo demás, con este estado «causal», si no estamos ya en el dominio de la existencia individual, estamos todavía en el del Ser; por consiguiente, es menester considerar además, más allá del Ser, un cuarto estado principial, absolutamente incondicionado. Metafísicamente, todos estos estados, incluso los que pertenecen propiamente al individuo, se refieren a *Âtmâ*, es decir, a la

personalidad, porque es ésta únicamente la que constituye la realidad profunda del ser, y porque todo estado de ese ser sería puramente ilusorio si se pretendiera separarle de ella. Los estados del ser, cualesquiera que sean, no representan nada más que posibilidades de *Âtmâ*; por eso es por lo que se puede hablar de las diversas condiciones donde se encuentra el ser como siendo verdaderamente las condiciones de *Âtmâ*, aunque debe entenderse bien que *Âtmâ*, en sí mismo, no es afectado por ellas y que por eso no deja de ser incondicionado, del mismo modo que jamás deviene manifestado, aunque es el principio esencial y transcendente de la manifestación bajo todos sus modos.

Dejando momentáneamente de lado el cuarto estado, sobre el cual volveremos nuevamente después, diremos que los tres primeros son: el estado de vigilia, que corresponde a la manifestación grosera; el estado de sueño, que corresponde a la manifestación sutil; el sueño profundo, que es el estado «causal» e informal. A estos tres estados, se les agrega a veces otro, el de la muerte, e incluso otro todavía, el desvanecimiento extático, considerado como intermediario (*sandhyâ*)[1] entre el sueño profundo y la muerte, del mismo modo que el sueño lo es entre la vigilia y el sueño profundo[2]. No obstante, estos dos últimos estados, en general, no se enumeran aparte, ya que no son esencialmente distintos del estado de sueño profundo, estado extraindividual en realidad, como lo hemos explicado hace un momento, y donde el ser entra igualmente en la no manifestación, o al menos en lo informal, «al retirarse el alma viva (*jivâtmâ*) al seno del Espíritu Universal (*Âtmâ*) por la vía que conduce al centro mismo del ser, allí donde está la morada de *Brahma*»[3].

Para la descripción detallada de estos estados, no tenemos más que remitirnos al texto de la *Mândukya Upanishad*, cuyo comienzo

---

[1] Esta palabra *sandhyâ* (derivada de *sandhi*, punto de contacto o de junción entre dos cosas) sirve también, en una acepción más ordinaria, para designar el crepúsculo (de la mañana o de la tarde), considerado del mismo modo como intermediario entre el día y la noche; en la teoría de los ciclos cósmicos, designa el intervalo de dos *Yugas*.

[2] Sobre este estado, ver *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 2º Pâda, sûtra 10.

[3] *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 7 y 8.

ya hemos citado más atrás, a excepción no obstante de una frase, la primera de todas, que es ésta: «*Om*, esta sílaba (*akshara*)[1] es todo lo que es; su explicación sigue». El monosílabo sagrado *Om*, en el que se expresa la esencia del *Vêda*[2], se considera aquí como el símbolo ideográfico de *Âtmâ*; y, del mismo modo que esta sílaba, compuesta por tres caracteres (*mâtras*, siendo estos caracteres *a, u* y *m*, de los cuales los dos primeros se contractan en *o*)[3], tiene cuatro elementos, de los que el cuarto, que no es otro que el monosílabo mismo considerado sintéticamente bajo su aspecto principial, es «no expresado» por un carácter (*amâtra*), puesto que es anterior a toda distinción en el «indisoluble» (*akshara*), así también *Âtmâ* tiene cuatro condiciones (*pâdas*), de las cuales la cuarta no es ciertamente ninguna condición especial, sino que es *Âtmâ* considerado en Sí mismo, de una manera absolutamente trascendente e independiente de toda condición, y que, como tal, no es susceptible de ninguna representación. Vamos ahora a exponer sucesivamente lo que se dice, en el texto al que nos referimos, de cada una de estas cuatro condiciones de *Âtmâ*, partiendo del último grado de la manifestación, y remontando hasta el estado supremo, total e incondicionado.

---

[1] La palabra *akshara*, en su acepción etimológica, significa «indisoluble» o «indestructible»; si la sílaba se designa con esta palabra, es porque es ella (y no el carácter alfabético) lo que se considera como constituyendo la unidad primitiva y el elemento fundamental del lenguaje; toda raíz verbal es por lo demás silábica. La raíz verbal se llama en sánscrito *dhâtu*, palabra que significa propiamente «semilla», porque, por las posibilidades de modificaciones múltiples que conlleva y encierra en sí misma, es verdaderamente la semilla cuyo desarrollo da nacimiento al lenguaje todo entero. Se puede decir que la raíz es el elemento fijo o invariable de la palabra, que representa su naturaleza fundamental inmutable, y al cual vienen a agregarse elementos secundarios y variables, que representan accidentes (en el sentido etimológico) o modificaciones de la idea principal.

[2] Ver *Chhândogya Upanishad*, 1er Prapâthaka, 1er Khanda, y 2º Prapâthaka, 23º Khanda; *Brihad-Arannyaka Upanishad*, 5º Adhyâya, 1er Brâhmana, shruti 1.

[3] En sánscrito, la vocal *o* está en efecto formada por la unión de *a* + *u*, del mismo modo que la vocal *ê* está formada por la unión de *a* + *i*. — En árabe también, las tres vocales *a, i* y *u* se consideran como las únicas fundamentales y verdaderamente distintas.

CAPÍTULO XII

EL ESTADO DE VIGILIA O LA CONDICION DE VAISHWANARA

«La primera condición es *Vaishwânara*, cuya sede[1] está en el estado de vigilia (*jâgarita-sthâna*), que tiene el conocimiento de los objetos externos (sensibles), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación grosera»[2].

Vaishwânara, como lo indica la derivación etimológica de este nombre[3], es lo que hemos llamado el «Hombre Universal», pero considerado más particularmente en el desarrollo completo de sus estados de manifestación, y bajo el aspecto especial de este desarrollo. Aquí, la extensión de este término parece estar incluso

[1] Es evidente que aquí esta expresión y todas las que le son similares, como morada, residencia, etc., deben entenderse siempre simbólicamente y no literalmente, es decir, como designando, no un lugar cualquiera, sino más bien una modalidad de existencia. El uso del simbolismo espacial está por lo demás extremadamente extendido, lo que se explica por la naturaleza misma de las condiciones a las que está sometida la individualidad corporal, en relación a la cual debe efectuarse, en la medida de lo posible, la traducción de las verdades que conciernen a los demás estados del ser. — El término *sthâna* tiene por equivalente exacto la palabra «estado», *status*, ya que la raíz *sthâ* se encuentra con las mismas significaciones que en el sánscrito, en el latín *stare* y sus derivados.

[2] *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

[3] Sobre la derivación, ver el comentario de Shankarâchâya sobre los *Brahma-Sûtras*, 1er Adhyâya, 2º Pâda, sûtra 28: es *Âtmâ* quien es a la vez «todo» (*vishwa*), en tanto que personalidad, y «hombre» (*nara*), en tanto que individualidad (es decir, como *jîvâtmâ*). Así pues *Vaishwânara* es efectivamente una denominación que conviene propiamente a *Âtmâ*; por otra parte, es también un nombre de *Agni*, así como lo veremos más adelante (cf. *Shatapata Brâhmana*).

restringida a uno de esos estados, el más exterior de todos, el de la manifestación grosera que constituye el mundo corporal; pero este estado particular puede tomarse como símbolo de todo el conjunto de la manifestación universal, de la cual es un elemento, y eso porque para el ser humano es la base y el punto de partida obligado de toda realización; bastará pues, como en todo simbolismo, efectuar las transposiciones convenientes según los grados a los que la concepción deberá aplicarse. Es en este sentido como el estado del que se trata puede referirse al «Hombre Universal» y describirse como constituyendo su cuerpo, concebido por analogía con el del hombre individual, analogía que es, como ya lo hemos dicho, la del «macrocosmo» (*adhidêvaka*) y del «microcosmo» (*adhyâtmika*). Bajo este aspecto, *Vaishwânara* se identifica también con *Virâj*, es decir, con la Inteligencia cósmica en tanto que rige y unifica en su integralidad el conjunto del mundo corporal. Finalmente, bajo otro punto de vista, que corrobora por lo demás el precedente, *Vaishwânara* significa también «lo que es común a todos los hombres»; es entonces la especie humana, entendida como naturaleza específica, o más precisamente lo que se puede llamar el «genio de la especie»[1]; y, además, conviene destacar que el estado corporal es efectivamente común a todas las individualidades humanas, cualesquiera que sean las demás modalidades en las que son susceptibles de desarrollarse para realizar, en tanto que

[1] Bajo esta relación, *nara* o *uri* es el hombre en tanto que individuo perteneciente a la especie humana, mientras que *mânava* es más propiamente el hombre en tanto que ser pensante, es decir, el ser dotado de «mente», lo que es por lo demás el atributo esencial inherente a su especie y por el que se caracteriza su naturaleza. Por otra parte, el nombre de *Nara* por eso no es menos susceptible de una transposición analógica, por la cual se identifica a *Purusha*; y es así como *Vishnu* es llamado a veces *Narottama* o el «Hombre Supremo», designación en la que es menester no ver el menor antropomorfismo, como tampoco hay que verlo en la concepción misma del «Hombre Universal» bajo todos sus aspectos, y eso precisamente en razón de esta transposición. No podemos emprender desarrollar aquí los sentidos múltiples y complejos que están implícitos en la palabra *nara*; y, en lo que concierne a la naturaleza de la especie, sería menester todo un estudio especial para exponer las consideraciones a las que puede dar lugar.

individualidades y sin salir del grado humano, la extensión integral de sus posibilidades respectivas[1].

Por lo que acaba de decirse, se puede comprender cómo es menester entender los siete miembros de los que se habla en el texto de la *Mandûkya Upanishad*, y que son las siete partes principales del cuerpo «macrocósmico» de *Vaishwânara*: 1º, el conjunto de las esferas luminosas superiores, es decir, de los estados superiores del ser, pero considerados aquí únicamente en sus relaciones con el estado de que se trata especialmente, se compara a la parte de la cabeza que contiene el cerebro, el cual, en efecto, corresponde orgánicamente a la función «mental», que no es más que un reflejo de la Luz inteligible o de los principios supraindividuales; 2º, el Sol y la Luna, o más exactamente los principios representados en el mundo sensible por estos dos astros[2], son los dos ojos; 3º, el principio ígneo es la boca[3]; 4º, las direcciones del espacio (*dish*) son las orejas[4]; 5º, la atmósfera, es decir, el medio cósmico del que procede el «soplo vital» (*prâna*),

[1] Convendría todavía establecer aproximaciones con la concepción de la naturaleza «adámica» en las tradiciones judaica e islámica, concepción que, ella también, se aplica a grados diversos y en sentidos jerárquicamente superpuestos; pero eso nos llevaría muy lejos de nuestro tema, y al presente debemos limitarnos a esta simple indicación.

[2] Aquí nos acordaremos de las significaciones simbólicas que tienen también, en occidente, el Sol y la Luna en la tradición hermética y en las teorías cosmológicas que los alquimistas han basado sobre ésta; ni en un caso ni en el otro, la designación de estos astros debe tomarse literalmente. Debe destacarse por lo demás que el presente simbolismo es diferente de aquel al que hemos hecho alusión precedentemente, y en el que el Sol y la Luna corresponden respectivamente al corazón y al cerebro; serían menester todavía largos desarrollos para mostrar cómo estos diversos puntos de vista se concilian y se armonizan en el conjunto de las concordancias analógicas.

[3] Ya hemos anotado que *Vaishwânara* es a veces un nombre de *Agni*, que entonces se considera sobre todo como calor animador, y por consiguiente, en tanto que reside en los seres vivos; tendremos todavía la ocasión de volver de nuevo sobre ello más adelante. Por otra parte, *mukhya-prâna* es a la vez el soplo de la boca (*mukha*) y el acto vital principal (es en este segundo sentido como los cinco *vayûs* son sus modalidades); y el calor está íntimamente asociado a la vida misma.

[4] Se notará la relación muy destacable que presenta esto con el papel fisiológico de los canales semicirculares.

corresponde a los pulmones; 6º, la región intermediaria (*Antarisksha*) que se extiende entre la Tierra (*Bhû* o *Bhûmi*) y las esferas luminosas o los Cielos (*Swar* o *Swarga*), región considerada como el medio donde se elaboran las formas (todavía potenciales en relación al estado grosero), corresponde al estómago[1]; 7º, finalmente, la Tierra, es decir, en el sentido simbólico, la conclusión en acto de toda la manifestación corporal, corresponde a los pies, que se toman aquí como el emblema de toda la parte inferior del cuerpo. Las relaciones de estos diversos miembros entre ellos y sus funciones en el conjunto cósmico al que pertenecen son análogas (pero no idénticas bien entendido) a las de las partes correspondientes del organismo humano. Se observará que aquí no se trata del corazón, porque su relación directa con la Inteligencia universal le coloca fuera del dominio de las funciones propiamente individuales, y porque esta «morada de Brahma» es verdaderamente el punto central, tanto en el orden cósmico con en el orden humano, mientras que todo lo que es de la manifestación, y sobre todo de la manifestación formal, es exterior y «periférico», si puede expresarse así, al pertenecer exclusivamente a la circunferencia de la «rueda de las cosas».

En la condición de que se trata, *Âtmâ*, en tanto que *Vaishwânara*, toma consciencia del mundo de la manifestación sensible (considerado también como el dominio de ese aspecto del «No-Supremo» *Brahma* que se llama *Virâj*), y eso por diecinueve

[1] En un cierto sentido, la palabra *Antariksha* comprende también la atmósfera, considerada entonces como medio de propagación de la luz, importa destacar, por lo demás, que el agente de esta propagación no es el aire (*Vâyu*), sino el Éter (*Âkâsha*). Cuando se transponen los términos para hacerlos aplicables a todo el conjunto de los estados de la manifestación universal, en la consideración del *Tribhuvana*, *Antariksha* se identifica a *Bhuvas*, que se designa ordinariamente como la atmósfera, pero tomando esta palabra en una acepción mucho más extensa y menos determinada que precedentemente. — Los nombres de los tres mundos, *Bhû*, *Bhuvas* y *Swar*, son los tres *vyâhritis*, palabras que se pronuncian habitualmente después del monosílabo *Om* en los ritos hindúes de la *sandhyâ-upâsanâ* (meditación repetida por la mañana, al mediodía y por la tarde). Se observará que los dos primeros de estos tres nombres tienen la misma raíz, porque se refieren a modalidades de un mismo estado de existencia, el de la individualidad humana, mientras que el tercero representa, en esta división, el conjunto de los estados superiores.

órganos, que se designan como otras tantas bocas, porque son las «entradas» del conocimiento para todo lo que se refiere a este dominio particular; y la asimilación intelectual que se opera en el conocimiento se compara con frecuencia simbólicamente a la asimilación vital que se efectúa por la nutrición. Estos diecinueve órganos (órganos que implican por lo demás las facultades correspondientes, conformemente a lo que hemos dicho de la significación general de la palabra *indriya*) son: los cinco órganos de sensación, los cinco órganos de acción, los cinco soplos vitales (*vayûs*), la «mente» o el sentido interno (*manas*), el intelecto (*Buddi*, considerado aquí exclusivamente en sus relaciones con el estado individual), el pensamiento (*chitta*), concebido como la facultad que da forma a las ideas y que las asocia entre ellas, y finalmente la consciencia individual (*ahankâra*); estas facultades son las que hemos estudiado precedentemente en detalle. Cada órgano y cada facultad de todo ser individual comprendido en el dominio considerado, es decir, en el mundo corporal, proceden respectivamente del órgano y de la facultad que se les corresponden en *Vaishwânara*, órgano y facultad de los que, en cierto modo, son uno de los elementos constituyentes, al mismo título que el individuo al que pertenecen es un elemento del conjunto cósmico, en el que, por su parte y en el lugar que le pertenece en propiedad (por el hecho de que es ese individuo y no algún otro), concurre necesariamente a la constitución de la armonía total[1].

El estado de vigilia, en el que se ejerce la actividad de los órganos y de las facultades que acabamos de tratar, es considerado como la primera de las condiciones de *Âtmâ*, aunque la modalidad grosera o corporal a la que corresponde constituye el último grado en el orden de desarrollo (*prapancha*) de lo manifestado a partir de su principio primordial y no manifestado, puesto que marca el término de este desarrollo, al menos en relación al estado de existencia en el que se sitúa la individualidad humana. La razón de esta anomalía aparente ya se ha indicado: es

[1] Esta armonía es también un aspecto del *Dharma*: es el equilibrio en el que se compensan todos los desequilibrios, el orden que está hecho de la suma de todos los desórdenes parciales y aparentes.

en esta modalidad corporal donde se encuentra para nosotros la base y el punto de partida de la realización individual primero (queremos decir de la extensión integral hecha efectiva para la individualidad), y a continuación de toda otra realización que rebase las posibilidades del individuo y que implique una toma de posesión de los estados superiores del ser. Por consiguiente, si uno se coloca, como lo hacemos aquí, no bajo el punto de vista del desarrollo de la manifestación, sino bajo el punto de vista y en el orden de esta realización con sus diversos grados, orden que va al contrario necesariamente de lo manifestado a lo no manifestado, este estado de vigilia debe considerarse en efecto como precediendo a los estados de sueño y de sueño profundo, que corresponden, uno a las modalidades extracorporales de la individualidad, y el otro a los estados supraindividuales del ser.

CAPÍTULO XIII

EL ESTADO DE SUEÑO O LA CONDICION DE TAIJASA

«La segunda condición es *Taijasa* (el «Luminoso», nombre derivado de *Têjas*, que es la designación del elemento ígneo), cuya sede está en el estado de sueño (*swapna-sthâna*), que tiene el conocimiento de los objetos internos (mentales), que tiene siete miembros y diecinueve bocas, y cuyo dominio es el mundo de la manifestación sutil»[1].

En este estado, las facultades externas, aunque subsisten potencialmente, se reabsorben en el sentido interno (*manas*), que es su fuente común, su soporte y su fin inmediato, y que reside en las arterias luminosas (*nâdîs*) de la forma sutil, donde está extendido de una manera indivisa, a la manera de un calor difuso. Por lo demás, el elemento ígneo mismo, considerado en sus propiedades esenciales, es a la vez luz y calor; y, como lo indica el nombre mismo de *Taijasa* aplicado al estado sutil, estos dos aspectos, convenientemente transpuestos (puesto que entonces ya no se trata de cualidades sensibles), deben encontrarse igualmente en este estado. Todo lo que se refiere a éste, como ya hemos tenido la ocasión de hacerlo destacar en otras circunstancias, toca muy de cerca a la naturaleza misma de la vida, que es inseparable del calor; y recordaremos que, sobre este punto como sobre muchos otros, las concepciones de Aristóteles concuerdan plenamente con las de los orientales. En cuanto a la

---

[1] *Mândukya Upanishad*, shruti 4. — El estado sutil es llamado en este texto *pravivikta*, literalmente «predistinguido», porque es un estado de distinción que precede a la manifestación grosera; esta palabra significa también «separado», porque el «alma viva», en el estado de sueño, está en cierto modo encerrada en sí misma, contrariamente a lo que tiene lugar en el estado de vigilia, «común a todos los hombres».

luminosidad que acabamos de mencionar, es menester entenderla como la reflexión y la difracción de la Luz inteligible en las modalidades extrasensibles de la manifestación formal (modalidades de las que no vamos a considerar en todo esto más que lo que concierne al estado humano). Por otra parte, la forma sutil misma (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), en la que reside *Taijasa*, se asimila también a un vehículo ígneo[1], aunque debe distinguirse del fuego corporal (el elemento *Têjas* o lo que procede de él) que es percibido por los sentidos de la forma grosera (*sthula-sharîra*), vehículo de *Vaishwânara*, y más especialmente por la vista, puesto que la visibilidad, que supone necesariamente la presencia de la luz, es, entre las cualidades sensibles, la que pertenece en propiedad a *Têjas*; pero, en el estado sutil, ya no puede tratarse en modo alguno de los *bhûtas*, sino solo de los *tanmâtras* correspondientes, que son sus principios determinados inmediatos. En lo que concierne a las *nadîs* o arterias de la forma sutil, no deben confundirse con las arterias corporales por las que se efectúa la circulación sanguínea, y corresponden más bien fisiológicamente, a las ramificaciones del sistema nervioso, ya que se describen expresamente como luminosas; ahora bien, como el fuego se polariza en cierto modo en calor y luz, el estado sutil está ligado al estado corporal de dos maneras diferentes y complementarias, por la sangre en cuanto a la cualidad calórica, y por el sistema nervioso en cuanto a la cualidad luminosa[2]. No

[1] A propósito de esto, hemos recordado en otra parte el «carro de fuego» sobre el que el profeta Elías subió a los cielos (*II Libro de los Reyes*, II, 11).

[2] Ya hemos indicado, a propósito de la constitución de la *annmaya-kosha*, que es el organismo corporal, que los elementos del sistema nervioso provienen de la asimilación de las substancias ígneas. En cuanto a la sangre, que es líquida, está formada a partir de las substancias acuosas, pero es menester que éstas hayan sufrido una elaboración debida a la acción del calor vital, que es la manifestación de *Agni Vaishwânara*, y las mismas desempeñan solo el papel de un soporte plástico que sirve para la fijación de un elemento de naturaleza ígnea: el fuego y el agua son aquí, uno en relación al otro, «esencia» y «substancia» en un sentido relativo. Esto podría aproximarse fácilmente a algunas teorías alquímicas, como aquellas donde interviene la consideración de los principios llamados «azufre» y «mercurio», uno activo y el otro pasivo, y respectivamente análogos, en el orden de los «mixtos», del fuego y del agua en el orden de los elementos, sin hablar de las otras designaciones múltiples que

obstante, debe entenderse bien que, entre las *nâdis* y los nervios, no hay todavía más que una simple correspondencia, y no una identificación, puesto que los primeros no son corporales, y puesto que se trata en realidad de dos dominios diferentes en la individualidad integral. Del mismo modo, cuando se establece una relación entre las funciones de estas *nâdis* y la respiración[1], porque ésta es esencial para el mantenimiento de la vida y corresponde verdaderamente al acto vital principal, es menester no concluir de ello que se les pueda representar como una suerte de canales en los que circularía el aire; eso sería confundir el «soplo vital» (*prânâ*), que pertenece propiamente al orden de la manifestación sutil[2], con un elemento corporal. Se dice que el número de *nâdis* es de setenta y dos mil; no obstante, según otros textos, sería de setecientos veinte millones; pero la diferencia es aquí más aparente que real, ya que, así como ocurre siempre en parecido caso, estos números deben tomarse simbólicamente, y no literalmente; y es fácil darse cuenta de ello si se observa que están en relación evidente con los números cíclicos[3]. Más adelante,

---

se dan también simbólicamente, en el lenguaje hermético, a los dos términos correlativos de una semejante dualidad.

[1] Aquí hacemos alusión más especialmente a las enseñanzas que se vinculan al *Hatha-Yoga*, es decir, a los métodos preparatorios para la «Unión» (*Yoga* en el sentido propio de la palabra) y que se basan sobre la asimilación de algunos ritmos, principalmente ligados a la regulación de la respiración. Lo que se llama *dhikr* en las escuelas esotéricas árabes tiene exactamente la misma razón de ser, y, frecuentemente, incluso los procedimientos puestos en obra son completamente similares en las dos tradiciones, lo que, por lo demás, no es para nos el indicio de ningún plagio; la ciencia del ritmo, en efecto, puede ser conocida por una y otra parte de una manera completamente independiente, ya que se trata de una ciencia que tiene su objeto propio y que corresponde a un orden de realidad claramente definido, aunque sea enteramente ignorada por los occidentales.

[2] Esta confusión ha sido cometida efectivamente por algunos orientalistas, cuya comprehensión es sin duda incapaz de rebasar los límites del mundo corporal.

[3] Los números cíclicos fundamentales son $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^3 \times 3^3$; $432 = 2^4 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; los mismos se aplican concretamente a la división geométrica del círculo ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) y a la duración del periodo astronómico de la precesión de los equinoccios ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25.920$ años); pero esas no son más que sus aplicaciones más inmediatas y más

tendremos todavía la ocasión de dar otros desarrollos sobre esta cuestión de las arterias sutiles, así como sobre el proceso de los diversos grados de reabsorción de las facultades individuales, reabsorción que, como lo hemos dicho, se efectúa en sentido inverso del desarrollo de estas mismas facultades.

En el estado de sueño, el «alma viva» individual (*jîvâtmâ*) «es para sí misma su propia luz», y produce, únicamente por el efecto de su deseo (*Kâma*), un mundo que procede todo entero de sí misma, y cuyos objetos consisten exclusivamente en concepciones mentales, es decir, en combinaciones de ideas revestidas de formas sutiles, que dependen substancialmente de la forma sutil del individuo mismo, de la que estos objetos ideales no son en suma más que otras tantas modificaciones accidentales y secundarias[1]. Esta producción, por lo demás, tiene siempre algo de incompleto y de incoordinado; por eso es por lo que se considera como ilusoria (*mâyâmaya*) o como no teniendo más que una existencia aparente (*prâtibhâsika*), mientras que, en el mundo sensible donde se sitúa el estado de vigilia, la misma «alma viva» tiene la facultad de actuar en el sentido de una producción «práctica» (*vyâvahârika*), ilusoria también sin duda al respecto de la realidad absoluta (*paramârtha*), y transitoria como toda manifestación, pero que posee no obstante una realidad relativa y una estabilidad suficientes como para servir a las necesidades de la vida ordinaria y «profana» (*laukika*, palabra derivada de *loka*, el «mundo», que debe entenderse aquí en un sentido completamente comparable al que tiene habitualmente en el Evangelio). No obstante, conviene destacar que esta diferencia, en cuanto a la orientación respectiva de la actividad del ser en los dos estados, no implica una superioridad efectiva del estado de vigilia sobre el estado de sueño cuando se considera en sí mismo cada estado; al menos, una superioridad que no vale sino desde un punto de vista «profano» no puede considerarse, metafísicamente, como una verdadera superioridad; e incluso, bajo otra relación, las

elementales, y no podemos entrar aquí en las consideraciones propiamente simbólicas a las que se llega por la transposición de estos datos en órdenes diferentes.

[1] Ver *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4º Adhyâya, 3er Brâhmana, shrutis 9 y 10.

posibilidades del estado de sueño son más extensas que las del estado de vigilia, y permiten al individuo escapar, en una cierta medida, a algunas de las condiciones limitativas a las que está sometido en su modalidad corporal[1]. Sea como sea, lo que es absolutamente real (*pârâmârthika*), es el «Sí mismo» (*Âtmâ*), exclusivamente; es eso lo que no puede alcanzar de ninguna manera toda concepción que, bajo cualquier forma que sea, se encierra en la consideración de los objetos externos e internos, cuyo conocimiento constituye respectivamente el estado de vigilia y el estado de sueño, y que así, al no ir más allá del conjunto de estos dos estados, se queda toda entera en los límites de la manifestación formal y de la individualidad humana.

En razón de su naturaleza «mental», el dominio de la manifestación sutil puede designarse como un mundo ideal, a fin de distinguirle así del mundo sensible, que es el dominio de la manifestación grosera; pero sería menester no tomar esta designación en el sentido de la del «mundo inteligible» de Platón, ya que las «ideas» de éste son las posibilidades en el estado principial, que deben referirse al dominio informal; en el estado sutil, no puede tratarse todavía más que de ideas revestidas de formas, puesto que las posibilidades que conlleva no rebasan la existencia individual[2]. Sobre todo, sería menester no pensar aquí en una oposición como la que a algunos filósofos modernos les agrada establecer entre «ideal» y «real», oposición que no tiene para nos ninguna significación: todo lo que es, bajo cualquier modo que sea, es real por eso mismo, y posee precisamente el género y el grado de realidad que convienen a su naturaleza propia; lo que consiste en ideas (ese es todo el sentido que damos a la palabra «ideal») no es ni más ni menos real por eso que lo que consiste en otra cosa, puesto que toda posibilidad encuentra lugar necesariamente en el rango que su determinación misma le asigna jerárquicamente en el Universo.

---

[1] Sobre el estado de sueño, cf. *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 1 a 6.

[2] El estado sutil es propiamente el dominio de la [illegible], y no el del [illegible]; éste corresponde en realidad a *Buddhi*, es decir, al intelecto supraindividual.

En el orden de la manifestación, del mismo modo que el mundo sensible, en su conjunto, se identifica a *Virâj*, este mundo ideal del que acabamos de hablar se identifica a *Hiranyagarbha* (es decir, literalmente el «Embrión de oro»)[1], que es *Brahmâ* (determinación de *Brahma* como efecto, *Kârya*)[2] envolviéndose en el «Huevo del mundo» (*Brahmânda*)[3], a partir del cual se desarrollará, según su modo de realización, toda la manifestación formal que está virtualmente contenida en él como concepción de este *Hiranyagarbha*, germen primordial de la Luz cósmica[4]. Además, *Hiranyagarbha* es designado como «conjunto sintético de vida» (*jîva-ghana*)[5]; en efecto, él es verdaderamente la «Vida Universal»[6], en razón de esa conexión ya señalada del estado sutil con la vida, la cual, considerada incluso en toda la extensión de la que es susceptible (y no limitada únicamente a la vida orgánica o

[1] Este nombre tiene un sentido muy próximo al de *Taijasa*, ya que el oro, según la doctrina hindú, es la «luz mineral»; los alquimistas le consideraban también como correspondiendo analógicamente, entre los metales, al sol entre los planetas; y es al menos curioso notar que el nombre mismo del oro (*aurum*) es idéntico a la palabra hebrea *aôr*, que significa «Luz».

[2] Es menester destacar que *Brahmâ* es una forma masculina, mientras que *Brahma* es neutro; esta distinción indispensable, y de la más alta importancia (puesto que no es otra que la del «Supremo» y del «No-Supremo»), no puede hacerse por el empleo, corriente en lo orientalistas, de la única forma *Brahman*, que pertenece igualmente a uno y otro género, de donde surgen perpetúas confusiones, sobre todo en una lengua como el francés, donde el género neutro no existe.

[3] Este símbolo cosmogónico del «Huevo del Mundo» no es en modo alguno especial a la India; se encuentra concretamente también en el mazdeísmo, en la tradición egipcia (el Huevo de *Kneph*), en la de los druidas y en la de los órficos. — La condición embrionaria, que corresponde para cada ser individual a lo que es el *Brahmânda* en el orden cósmico, se llama *pinda* en sánscrito; y la analogía constitutiva del «microcosmo» y del «macrocosmo» considerados bajo este aspecto se expresa por esta fórmula: *Yathâ pinda tathâ Brahmânda*, «tal embrión individual, tal Huevo del Mundo».

[4] Es por lo que *Virâj* procede de *Hiranyagarbha*, y *Manu*, a su vez, procede de *Virâj.*

[5] La palabra *ghana* significa primitivamente una nube, y por consecuencia una masa compacta e indiferenciada.

[6] «Y la Vida era la Luz de los hombres» (San Juan, I, 4).

corporal a la que se limita el punto de vista fisiológico)[1], no es por lo demás más que una de las condiciones especiales del estado de existencia al que pertenece la individualidad humana; así pues, el dominio de la vida no rebasa las posibilidades que conlleva este estado, que, bien entendido, debe tomarse aquí integralmente, y cuyas modalidades sutiles forman parte de él tanto como la modalidad grosera.

Ya sea que uno se coloque en el punto de vista «macrocósmico», como acabamos de hacerlo en último lugar, o en el punto de vista «microcósmico» que habíamos considerado primero, el mundo ideal de que se trata se concibe por facultades que corresponden analógicamente a aquellas por las que se percibe el mundo sensible, o, si se prefiere, que son las mismas facultades que éstas en principio (puesto que son siempre las facultades individuales), pero consideradas en un modo de existencia diferente y a un grado de desarrollo diferente, puesto que su actividad se ejerce en un dominio también diferente. Por eso es por lo que *Âtmâ*, en este estado de sueño, es decir, en tanto que *Taijasa*, tiene el mismo número de miembros y de bocas (o instrumentos de conocimiento) que en el estado de vigilia en tanto que *Vaishwâra*[2]; por lo demás, es inútil repetir su enumeración, ya que las definiciones que hemos dado precedentemente pueden aplicarse igualmente, por una transposición apropiada, a los dos dominios de la manifestación grosera o sensible y de la manifestación sutil o ideal.

---

[1] Hacemos alusión más particularmente a la extensión de la idea de vida que está implícita en el punto de vista de las religiones occidentales, y que se refiere efectivamente a posibilidades situadas en un prolongamiento de la individualidad humana; como lo hemos explicado en otra parte, es lo que la tradición extremo oriental designa bajo el nombre de «longevidad».

[2] Estas facultades deben considerarse aquí como repartiéndose en las tres «envolturas» cuya reunión constituye la forma sutil (*vijnânamaya-kosha*, *manomaya-kosha* y *prânamaya-kosha*).

CAPÍTULO XIV

EL ESTADO DE SUEÑO PROFUNDO O LA CONDICIÓN DE PRAJNA

«Cuando el ser que duerme no siente ningún deseo y no está sujeto a ningún sueño, su estado es el del sueño profundo (*sushupta-sthânâ*); él (es decir, *Âtmâ* mismo en esta condición) que en este estado ha devenido uno (sin ninguna distinción o diferenciación)[1], que se ha identificado con un conjunto sintético (único y sin determinación particular) de Conocimiento integral (*Prajnâna-ghana*)[2], que está lleno (por penetración y asimilación íntima) de la Beatitud (*ânandamaya*), que goza verdaderamente de esta Beatitud (*Ânanda*, como de su dominio propio), y cuya boca (el instrumento de conocimiento) es (únicamente) la Consciencia total (*Chit*) misma (sin intermediario ni particularización de ningún tipo), ese se llama *Prâjna* (El que conoce fuera y más allá de toda distinción especial): ésta es la tercera condición»[3].

Como uno puede darse cuenta inmediatamente, el vehículo de *Âtmâ* en este estado es el *kârana-shrîra*, puesto que éste es *ânandamaya-kosha*; y, aunque se habla analógicamente de él como de un vehículo o de una envoltura, no es nada que sea verdaderamente distinto de *Âtmâ* mismo, puesto que aquí estamos

[1] «Todo es uno, dice igualmente el taoísmo; durante el sueño, el alma no distraída se absorbe en esta unidad; durante la vigilia, distraída, distingue seres diversos» (*Tchoang-tseu,* II; traducción del P. Wieger, p. 215).

[2] «Concentrar toda su energía intelectual como en una masa», dice también, en el mismo sentido la doctrina taoísta (*Tchoang-tseu,* IV). — *Prajnâna* o el Conocimiento integral se opone aquí a *vijnâna* o el conocimiento distintivo, que, al aplicarse especialmente al dominio individual o formal, caracteriza a los dos estados precedentes; *vijnânamaya-kosha* es la primera de las «envolturas» de las que se reviste *Âtmâ* al penetrar en «el mundo de los nombres y de las formas», es decir, al manifestarse como *jîvâtmâ*.

[3] *Mandûkya Upanishad*, shruti 5.

más allá de la distinción. La Beatitud está hecha de todas las posibilidades de *Âtmâ*, es, se podría decir, la suma misma de estas posibilidades; y, si *Âtmâ*, en tanto que *Prâjna*, goza de esta Beatitud como de su dominio propio, es porque ella no es en realidad otra cosa que la plenitud de su ser, así como ya lo hemos indicado precedentemente. Es un estado esencialmente informal y supraindividual; así pues, no podría tratarse de ningún modo de un estado «psíquico» o «psicológico», como lo han creído algunos orientalistas. Lo que es propiamente «psíquico», en efecto, es el estado sutil; y, al hacer esta asimilación, tomamos la palabra «psíquico» en su sentido primitivo, el que tenía para los antiguos, sin preocuparnos de las diversas acepciones mucho más especializadas que se le han dado ulteriormente, y con las cuales ni siquiera podría aplicarse ya al estado sutil todo entero. En lo que respecta a la psicología de los occidentales modernos, no concierne más que a una parte muy restringida de la individualidad humana, esa donde la «mente» se encuentra en relación inmediata con la modalidad corporal, y, dados los métodos que emplea, es incapaz de ir más lejos; en todo caso, el objeto mismo que se propone, y que es exclusivamente el estudio de los fenómenos mentales, la limita estrictamente al dominio de la individualidad, de suerte que el estado del que se trata ahora escapa necesariamente a sus investigaciones, y se podría decir incluso que le es doblemente inaccesible, primero porque está más allá de la «mente» o del pensamiento discursivo y diferenciado, y después porque está igualmente más allá de todo «fenómeno» cualquiera que sea, es decir, de toda manifestación formal.

Este estado de indiferenciación, en el que todo el conocimiento, comprendido el de los demás estados, está centralizado sintéticamente en la unidad esencial y fundamental del ser, es el estado no manifestado o «no desarrollado» (*avyakta*), principio y causa (*kârana*) de toda la manifestación, y a partir del cual ésta se desarrolla en la multiplicidad de sus diversos estados, y más particularmente, en lo que concierne al ser humano, en sus estados sutil y grosero. Este estado no manifestado, concebido como raíz de lo manifestado (*vyakta*), que no es más que su efecto (*kârya*), se identifica bajo esta relación a *Mûla-Prakriti*, la

«Naturaleza primordial»; pero, en realidad, es a la vez *Purusha* y *Prakriti*, puesto que contiene a ambos en su indiferenciación misma, ya que es causa en el sentido total de esta palabra, es decir, a la vez «causa eficiente» y «causa material», para servirnos de la terminología ordinaria, a la que preferimos con mucho las expresiones de «causa esencial» y «causa substancial», puesto que es en efecto a la «esencia» y a la «substancia», definidas como lo hemos hecho precedentemente, a lo que se refieren respectivamente estos dos aspectos complementarios de la causalidad. Si *Âtmâ*, en este tercer estado, está así más allá de la distinción de *Purusha* y de *Prakriti*, o de los dos polos de la manifestación, es porque ya no está en la existencia condicionada, sino más bien en el grado del Ser puro; sin embargo, aquí debemos comprender además a *Purusha* y *Prakriti*, que son también no manifestados, e incluso, en un sentido, como lo veremos dentro de un momento, los estados de manifestación informales, que ya hemos debido vincular a lo Universal, puesto que son verdaderamente estados supraindividuales del ser; y por lo demás, recordémoslo aquí también, todos los estados manifestados están contenidos, en principio y sintéticamente, en el Ser no manifestado.

En este estado, los diferentes objetos de la manifestación, incluso los de la manifestación individual, tanto externos como internos, no son destruidos, sino que subsisten en modo principial, puesto que están unificados por eso mismo de que ya no son concebidos bajo el aspecto secundario y contingente de la distinción; vuelven a encontrarse necesariamente entre las posibilidades del «Sí mismo», y éste permanece consciente por sí mismo de todas estas posibilidades, consideradas «no distintivamente» en el Conocimiento integral, desde que es consciente de su propia permanencia en el «eterno presente»[1]. Si

[1] Es esto lo que permite transponer metafísicamente la doctrina teológica de la «resurrección de los muertos», así como la concepción del «cuerpo glorioso»; éste, por lo demás, no es un cuerpo en el sentido propio de esta palabra, sino que es su «transformación» (o su «transfiguración»), es decir, su transposición fuera de la forma y de las demás condiciones de la existencia individual, o también, en otros términos, es la «realización» de la posibilidad permanente e

ello fuera de otro modo, y si los objetos de la manifestación no subsistieran así principialmente (suposición que, por lo demás, es imposible en sí misma, ya que estos objetos no serían entonces más que una pura nada, que no podría existir de ninguna manera, ni siquiera en modo ilusorio), no podría haber ningún retorno del estado de sueño profundo a los estados de sueño y de vigilia, puesto que toda manifestación formal sería irremediablemente destruida para el ser desde que ha entrado en el sueño profundo; ahora bien, antes al contrario, un tal retorno es siempre posible, y se produce efectivamente, al menos para el ser que no está actualmente «liberado», es decir, definitivamente libre de las condiciones de la existencia individual.

El término *Chit* debe entenderse, no como se entendía precedentemente su derivado *chitta*, en el sentido restringido del pensamiento individual y formal (puesto que esta determinación restrictiva, que implica una modificación por reflexión, está marcada en el derivado por el sufijo *kta*, que es la terminación del participio pasivo), sino más bien en el sentido universal, como la Consciencia total del «Sí mismo» considerada en su relación con su único objeto, el cual es *Ânanda* o la Beatitud[1]. Este objeto, aunque constituye entonces de alguna manera la envoltura del «Sí mismo» (*ânandamaya-kosha*), así como lo hemos explicado más atrás, es idéntico al sujeto mismo, que es *Sat* o el Ser puro, y no es verdaderamente distinto de él, puesto que no puede serlo en efecto ahí donde ya no hay ninguna distinción real[2]. Así estos tres,

inmutable de la que el cuerpo no es más que la expresión transitoria en modo manifestado.

[1] El estado de sueño profundo ha sido calificado de «inconsciente» por algunos orientalistas, que parecen tentados incluso de identificarle con el «inconsciente» de algunos filósofos alemanes tales como Hartmann; este error viene sin duda de que no pueden concebir una consciencia que no sea la individual y «psicológica», pero por eso no nos parece menos inexplicable, ya que no vemos cómo, con una semejante interpretación, pueden comprender términos tales como *Chitt*, *Prajnâna* y *Prâjna*.

[2] Los términos de «sujeto» y de «objeto», en el sentido en que los empleamos aquí, no pueden prestarse a equívoco alguno: el sujeto es «el que conoce», el objeto «lo que es conocido», y su relación es el conocimiento mismo. No obstante, en la filosofía moderna, la significación de estos términos, y sobre todo la de sus derivados «subjetivo» y «objetivo», ha variado a tal punto

Sat, *Chit* y *Ânanda* (generalmente reunidos en *Sachchidânanda*)[1], no son absolutamente más que un único y mismo ser, y este «uno» es *Âtmâ*, considerado fuera y más allá de todas las condiciones particulares que determinan cada uno de sus diversos estados de manifestación.

En este estado, que también se designa a veces bajo el nombre de *samprasâda* o «serenidad»[2], la luz inteligible es aprehendida directamente, lo que constituye la intuición intelectual, y no ya por reflexión a través de la «mente» (*manas*) como en los estados individuales. Hemos aplicado precedentemente esta expresión de «intuición intelectual» a *Buddhi*, facultad de conocimiento supraracional y supraindividual, aunque ya manifestada; así pues, bajo esta relación, es menester incluir de una cierta manera a *Buddhi* en el estado de *Prâjna*, que comprenderá así todo lo que está más allá de la existencia individual. Vamos a considerar entonces en el ser un nuevo ternario que está constituido por *Purusha*, *Prakriti* y *Buddhi*, es decir, por los dos polos de la manifestación, «esencia» y «substancia», y por la primera producción de *Prakriti* bajo la influencia de *Purusha*, producción que es la manifestación informal. Es menester agregar, por lo demás, que este ternario no representa más que lo que se podría llamar la «exterioridad» del Ser, y que así no coincide en modo alguno con el otro ternario principial que acabamos de considerar, y que se refiere verdaderamente a su «interioridad», sino que sería más bien como una primera particularización suya en modo

---

que han recibido acepciones casi diametralmente opuestas, y algunos filósofos los han tomado indistintamente en sentidos muy diferentes; su empleo presenta así con frecuencia graves inconvenientes bajo el punto de vista de la claridad, y, en muchos casos, es preferible abstenerse de ellos tanto como sea posible.

[1] En árabe, se tiene, como equivalente de estos tres términos, la Inteligencia (*El-Aqlu*), el Inteligente (*El-Aqil*) y lo Inteligible (*El-Maqûl*): la primera es la Consciencia universal (*Chit*), el segundo es su sujeto (*Sat*), y el tercero es su objeto (*Ânanda*), y estos tres no son más que uno en el Ser «que Se conoce a Sí mismo por Sí mismo».

[2] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4º Adhyâya, 3er Brâhmana, shruti 15; también *Brahma-Sûtras*, 1er Adhyâya, 3er Pâda, sûtra 8. — Ver también lo que diremos más adelante sobre la significación de la palabra *Nirvâna*.

distintivo[3]; no hay que decir que, al hablar aquí de «exterior» y de «interior», no empleamos más que un lenguaje puramente analógico, basado sobre un simbolismo espacial, y que no podría aplicarse literalmente al Ser puro. Por otra parte, el ternario de *Sachchidânanda*, que es coextensivo al Ser, se traduce también, en el orden de la manifestación informal, por el que se distingue en *Buddhi*, y del cual ya hemos hablado: el *Matsya-Purâna*, que citábamos entonces, declara que, «en lo Universal, *Mahat* (o *Buddhi*) es *Îshwara*», y *Prâjna* es también *Îshwara*, al cual pertenece propiamente el *kârana-sharîra*. Se puede decir todavía que la *Trimûrti* o «triple manifestación» es solo la «exterioridad» de *Îshwara*; en sí mismo, éste es independiente de toda manifestación, de la cual él es el principio, puesto que es el Ser mismo; y todo lo que se dice de *Îshwara*, tanto en sí mismo como en relación a la manifestación, puede decirse igualmente de *Prâjna* que se le identifica. Así, fuera del punto de vista especial de la manifestación y de los diversos estados condicionados que dependen de él en esta manifestación, el intelecto no es diferente de *Âtmâ*, ya que éste debe considerarse como «conociéndose a sí mismo por sí mismo», puesto que entonces ya no hay ninguna realidad que sea verdaderamente distinta de él, puesto que todo está comprendido en sus propias posibilidades; y es en este

[3] Con las reservas que hemos hecho sobre el empleo de estas palabras, se podría decir que *Purusha* es el polo «subjetivo» de la manifestación, y que *Prakriti* es su polo «objetivo»; *Buddhi* corresponde entonces naturalmente al conocimiento, que es como una resultante del sujeto y del objeto, o su «acto común», para emplear el lenguaje de Aristóteles. No obstante, importa destacar que, en el orden de la Existencia universal, es *Prakriti* la que «concibe» sus producciones bajo la influencia «no-actuante» de *Purusha*, mientras que, en el orden de las existencias individuales, el sujeto conoce al contrario bajo la acción del objeto; la analogía es pues inversa en este caso como en los que hemos encontrado precedentemente. En fin, si se considera la inteligencia como inherente al sujeto (aunque su «actualidad» supone la presencia de dos términos complementarios), se deberá decir que el Intelecto universal es esencialmente activo, mientras que la inteligencia individual es pasiva, relativamente al menos (aunque también es activa al mismo tiempo bajo otra relación), lo que implica por lo demás su carácter de «reflejo»; y esto concuerda todavía enteramente con las teorías de Aristóteles.

«Conocimiento de Sí mismo» donde reside propiamente la Beatitud.

«Éste (*Prâjna*) es el Señor (*Îshwara*) de todo (*sarva*, palabra que implica aquí, en su extensión universal, el conjunto de los "tres mundos", es decir, de todos los estados de manifestación comprendidos sintéticamente en su principio); Él es omnisciente (ya que todo está presente a Él en el Conocimiento integral, y Él conoce directamente todos los efectos en la causa principial total, la cual no es de ninguna manera distinta de Él)[1]; Él es el ordenador interno (*antar-yâmî*, que, residiendo en el centro mismo del ser, rige y controla todas las facultades que corresponden a sus diversos estados, aunque Él mismo permanece "no-actuante" en la plenitud de Su actividad principial)[2]; Él es la fuente (*yoni*, matriz o raíz primordial, al mismo tiempo que principio o causa primera) de todo (lo que existe bajo cualquier modo que sea); Él es el origen (*prabhava*, por Su expansión en la multitud indefinida de Sus posibilidades) y el fin (*apyaya*, por Su repliegue en la unidad de Sí mismo)[3] de la universalidad de los seres (siendo Sí mismo el Ser Universal)»[4].

---

[1] Los efectos están «eminentemente» en la causa, como dicen los filósofos escolásticos, y son así constitutivos de su naturaleza misma, puesto que nada puede estar en los efectos que no esté primero en la causa; así la causa primera, al conocerse a sí misma, conoce por eso todos los efectos, es decir, todas las cosas, de una manera absolutamente inmediata y «no distintiva».

[2] Este «ordenador interno» es idéntico al «Rector Universal» de que se trata en un texto taoísta que hemos citado en una nota precedente. — La tradición extremo oriental dice también que «la Actividad del Cielo es no actuante»; en su terminología, el Cielo (*Tien*) corresponde a *Purusha* (considerado en los diversos grados que se han indicado precedentemente), y la Tierra (*Ti*) a *Prakriti*; así pues, no se trata de lo que estamos obligados a traducir por las mismas palabras en la enumeración de los términos del *Tribhuvana* hindú.

[3] Esto es aplicable, en el orden cósmico, a las dos fases de «expiración» y de «aspiración» que se pueden considerar en cada ciclo particular; pero aquí se trata de la totalidad de los ciclos o de los estados que constituyen la manifestación universal.

[4] *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

CAPÍTULO XV

EL ESTADO INCONDICIONADO DE ÂTMÂ

«Vigilia, sueño, sueño profundo, y lo que está más allá, tales son los cuatro estados de *Âtmâ*; el más grande (*mahattara*) es el Cuarto (*Turîya*). En los tres primeros, *Brahma* reside con uno de sus pies; tiene tres pies en el último»[1]. Así, las proporciones establecidas precedentemente desde un cierto punto de vista, se encuentran invertidas desde otro punto de vista: de los cuatro «pies» (*pâdas*) de *Âtmâ*, los tres primeros, en cuanto a la distinción de los estados, no son más que uno en cuanto a la importancia metafísica, y el último es tres por sí mismo solo bajo la misma relación. Si *Brahma* no fuera «sin partes» (*akhanda*), se podría decir que solo un cuarto de Él está en el Ser (comprendido ahí todo lo que depende de él, es decir, la manifestación universal de la que él es el principio), mientras que Sus otros tres cuartos están más allá del Ser[2]. Estos tres cuartos pueden considerarse de la manera siguiente: 1º, la totalidad de las posibilidades de manifestación en tanto que no se manifiestan, y por consiguiente en el estado absolutamente permanente e incondicionado, como todo lo que es del «Cuarto» (en tanto que se manifiestan, pertenecen a los dos primeros estados; en tanto que «manifestables», al tercero, principial en relación a éstos); 2º, la totalidad de las posibilidades de no manifestación (de las que no hablamos en plural más que por analogía, ya que están evidentemente más allá de la multiplicidad, e incluso más allá de la unidad); 3º, finalmente, el Principio Supremo de unas y de las otras, que es la Posibilidad Universal, total, infinita y absoluta[3].

---

[1] *Maitri Upanishad*, 7º Prapâthaka, shruti 11.

[2] *Pâda*, que significa «pie», significa también «cuarto».

[3] De una manera análoga, al considerar los tres primeros estados, cuyo conjunto constituye el dominio del Ser, se podría decir también que los dos

«Los Sabios piensan que el Cuarto (*Chaturtha*)[1], que no es conocedor ni de los objetos internos ni de los objetos externos (de una manera distintiva y analítica), ni a la vez de los unos y de los otros (considerados sintéticamente y en principio), y que no es (siquiera) un conjunto sintético de Conocimiento integral, puesto que no es ni conocedor ni no conocedor, es invisible (*adristha*, e igualmente no perceptible por ninguna facultad cualquiera que sea), no actuante (*avyavahârya*, en Su inmutable identidad), incomprehensible (*agrâhya*, puesto que comprende todo), indefinible (*alakshana*, puesto que es sin ningún límite), impensable (*achintya*, puesto que no puede ser revestido de ninguna forma), indescriptible (*avyapadêshya*, puesto que no puede ser calificado por ninguna atribución o determinación particular), la única esencia fundamental (*pratyaya-sâra*) del "Sí mismo" (*Âtmâ*, presente en todos los estados), sin ningún rastro de desarrollo de la manifestación (*prapancha-upashama*, y por consiguiente absoluta y totalmente libre de las condiciones especiales de cualquier modo de existencia que sea), plenitud de la Paz y de la Beatitud, sin dualidad: Él es *Âtmâ* (Él mismo, fuera e independientemente de toda condición), (así) debe ser conocido»[2].

Se observará que todo lo que concierne a este estado incondicionado de *Âtmâ* se expresa bajo una forma negativa; y es fácil comprender que ello sea así, ya que, en el lenguaje, toda afirmación directa es forzosamente una afirmación particular y determinada, la afirmación de algo que excluye otra cosa, y que limita así aquello de lo que se puede afirmar[3]. Toda determinación

---

primeros no son más que un tercio del Ser, puesto que contienen solo la manifestación formal, mientras que el tercero es dos tercios él solo, puesto que comprende a la vez la manifestación informal y el Ser no manifestado. — Es esencial destacar que solo las posibilidades de manifestación entran en el dominio del Ser, considerado incluso en toda su universalidad.

[1] Las dos palabras *Chaturtha* y *Turiya* tienen el mismo sentido y se aplican idénticamente al mismo estado: *Yad vai Chaturtham tat Turîyam*, «ciertamente eso que es *Chaturtha*, eso es *Turîya*» (*Brihad-Âranyaka Upanishad ,* 5º Adhyâya, 14º Brâhmana, shruti 3).

[2] *Mândûkya Upanishad*, shruti 7.

[3] Es por la misma razón que este estado se designa simplemente como el «Cuarto», porque no puede ser caracterizado de ninguna manera; pero esta

es una limitación, y por tanto una negación[1]; por consiguiente, es la negación de una determinación lo que es una verdadera afirmación, y los términos de apariencia negativa que encontramos aquí, son, en su sentido real, eminentemente afirmativos. Por lo demás, la palabra «infinito», cuya forma es semejante, expresa la negación de todo límite, de suerte que equivale a la afirmación total y absoluta, que comprende o envuelve todas las afirmaciones particulares, pero que no es ninguna de éstas a exclusión de las demás, precisamente porque las implica a todas igualmente y «no distintivamente»; y es así como la Posibilidad Universal comprende absolutamente todas las posibilidades. Todo lo que puede expresarse bajo la forma afirmativa está encerrado necesariamente en el dominio del Ser, puesto que él mismo es la primera afirmación o la primera determinación, aquella de la que proceden todas las demás, del mismo modo que la unidad es el primero de los números y que éstos se derivan todos de ella; pero aquí, estamos en la «no-dualidad», y ya no en la unidad, o, en otros términos, estamos más allá del Ser, por eso mismo de que estamos más allá de toda determinación, incluso principial[2].

---

explicación, no obstante evidente, ha escapado a los orientalistas, y podemos citar a este propósito un curioso ejemplo de su incomprehensión: M. Oltramare se ha imaginado que este nombre de «Cuarto» indicaba que no se trataba más que de una construcción «lógica», y eso porque le ha recordado «la cuarta dimensión de los matemáticos»; he aquí una aproximación al menos inesperada, y que sería sin duda difícil de justificar seriamente.

[1] Spinoza mismo lo ha reconocido expresamente: *Onmis determinatio negatio est*; pero apenas hay necesidad de decir que la aplicación que hace de ello recordaría más bien la indeterminación de *Prakriti* que la de *Âtmâ* en su estado incondicionado.

[2] Aquí nos colocamos en el punto de vista puramente metafísico, pero debemos agregar que estas consideraciones pueden tener también una aplicación desde el punto de vista teológico; aunque éste último se mantiene ordinariamente en los límites del Ser, algunos reconocen que únicamente la «teología negativa» es rigurosa, es decir, que solo los atributos de forma negativa son los que convienen verdaderamente a Dios. — Ver San Dionisio el Areopaguita, *Tratado de la Teología Mística*, cuyos dos últimos capítulos se aproximan de una manera destacable, incluso en la expresión, al texto que acaba de ser citado.

Así pues, en Sí mismo, *Âtmâ* no es ni manifestado (*vyakta*), ni no manifestado (*avyakta*), al menos si se considera lo no manifestado solamente como el principio inmediato de lo manifestado (lo que se refiere al estado de *Prâjna*); sino que Él es a la vez el principio de lo manifestado y de lo no manifestado (aunque este principio Supremo pueda decirse, por lo demás, también no manifestado en un sentido superior, aunque no sea más que para afirmar con ello Su Inmutabilidad absoluta y la imposibilidad de caracterizarle por ninguna atribución positiva). «A Él (al Supremo *Brahma*, al que *Âtmâ* incondicionado es idéntico), el ojo no Le alcanza[1], ni la palabra, ni la "mente"[2]; nosotros no Le reconocemos (como comprehensible por otro que Él mismo), y es por lo que no sabemos cómo enseñar Su naturaleza (por una descripción cualquiera). Es superior a lo que es conocido (distintivamente, o al Universo manifestado), y está incluso más allá de lo que no es conocido (distintivamente, o del Universo no manifestado, uno con el Ser Puro)[3]; tal es la enseñanza que hemos recibido de los Sabios de antaño. Se debe considerar que Lo que no es manifestado por la palabra (ni por ninguna otra cosa), sino Eso por lo que la palabra es manifestada (así como todas las cosas), es *Brahma* (en Su Infinitud), y no lo que es considerado (en tanto que objeto de meditación) como "esto" (un ser individual o un mundo manifestado, según que el punto de vista se refiera al "microcosmo" o al "macrocosmo") o "eso"

[1] Del mismo modo, el *Qorân* dice al hablar de *Allah*: «Las miradas no pueden alcanzar-Le». — «El principio no es alcanzado ni por la vista ni por el oído» (*Tchoang-tseu*, XXII).

[2] Aquí, el ojo representa las facultades de sensación, y la palabra las facultades de acción; se ha visto más atrás que el *manas,* por su naturaleza y sus funciones, participa de las unas y de las otras. *Brahma* no puede ser alcanzado por ninguna facultad individual: no puede ser percibido por los sentidos como los objetos groseros, ni concebido por el pensamiento como los objetos sutiles; Él no puede ser expresado en modo sensible por las palabras, ni en modo ideal por las imágenes mentales.

[3] Cf. el pasaje ya citado de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 18, según el cual *Paramâtma* «rebasa al destructible e incluso al indestructible»; el destructible es el manifestado, y el indestructible es el no manifestado, entendido como acabamos de explicarlo.

(*Îshwara* o el Ser Universal mismo, fuera de toda individualización y de toda manifestación)»[1].

Shankarâchârya agrega a este pasaje el comentario siguiente: «Un discípulo que ha seguido atentamente la exposición de la naturaleza de *Brahma* debe ser llevado a pensar que conoce perfectamente a *Brahma* (al menos teóricamente); pero, a pesar de las razones aparentes que puede tener para pensar así, por eso no es menos una opinión errónea. En efecto, la significación bien establecida de todos los textos concernientes al *Vêdânta* es que el "Sí mismo" de todo ser que posee el Conocimiento es idéntico a *Brahma* (puesto que, por este Conocimiento mismo, se realiza la "Identidad Suprema"). Ahora bien, de toda cosa que es susceptible de devenir un objeto de conocimiento, es posible un conocimiento distinto y definido; pero ello no es así para Lo que no puede devenir un tal objeto. Eso es *Brahma*, ya que Él es el Conocedor (total), y el Conocedor puede conocer las demás cosas (puesto que las encierra a todas en Su infinita comprehensión, que es idéntica a la Posibilidad Universal), pero no hacerse a Sí mismo el objeto de Su propio Conocimiento (ya que, en Su identidad que no resulta de ninguna identificación, no se puede hacer siquiera, como en la condición de *Prâjna*, la distinción principial de un sujeto y de un objeto que son sin embargo "el mismo", y ya que no puede dejar de ser Sí mismo "omniconocedor", para devenir "omniconocido", lo que sería otro Sí mismo), de la misma manera que el fuego puede quemar otras cosas, pero no quemarse a sí mismo, (puesto que su naturaleza esencial es indivisible, como, analógicamente, *Brahma* es "sin dualidad")[2]. Por otra parte, no puede decirse tampoco que *Brahma* pueda ser un objeto de conocimiento para otro que Sí mismo, ya que, fuera de Él, no hay nada que sea conocedor (puesto que todo conocimiento, incluso relativo, no es

---

[1] *Kéna Upanishad*, 1er Khanda, shrutis 3 a 5. — Lo que ha sido dicho para la palabra (*vâch*) se repite después sucesivamente en los shrutis 6 a 9, y en términos idénticos, para la «mente» (*manas*), el ojo (*chakshus*), el oído (*shrotra*) y el «soplo vital» (*prâna*).

[2] Ver *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4º Adhyâya, 5º Brâhmana, shruti 14: «¿Cómo el Conocedor (total) podría ser conocido?».

más que una participación del Conocimiento absoluto y supremo)»[1].

Por eso es por lo que se dice en la continuación del texto: «Si piensas que conoces bien (a *Brahma*), lo que conoces de Su naturaleza es en realidad poco; por esta razón, *Brahma* debe ser considerado aún más atentamente por ti. (La respuesta es ésta:) Yo no pienso que Le conozco; con eso quiero decir que no Le conozco bien (de una manera distinta, como conocería un objeto susceptible de ser descrito o definido); y sin embargo Le conozco (según la enseñanza que he recibido concerniente a Su naturaleza). Quienquiera de entre nosotros que comprende estas palabras (en su verdadera significación): "Yo no Le conozco, y sin embargo Le conozco", ese Le conoce en verdad. Para el que piensa que *Brahma* es no comprendido (por una facultad cualquiera) *Brahma* es comprendido (ya que, por el Conocimiento de *Brahma*, ese ha devenido real y efectivamente idéntico a *Brahma* mismo); pero el que piensa que *Brahma* es comprendido (por alguna facultad sensible o mental) no Le conoce. *Brahma* (en Sí mismo, en Su incomunicable esencia) es desconocido para aquellos que Le conocen (a la manera de un objeto cualquiera de conocimiento, ya sea un ser particular o el Ser Universal), y es conocido para aquellos que no Le conocen (como "esto" o "eso")»[2].

[1] Aquí todavía, podemos establecer una aproximación con esta frase del *Tratado de la Unidad* (*Risâlatul-Ahadiyah*) de Mohyiddin ibn Arabi: «No hay nada, absolutamente nada que exista excepto Él (*Allah*), pero Él comprende Su propia existencia sin que (no obstante) esta comprensión exista de una manera cualquiera».

[2] *Kéna Upanishad*, 2º Khanda, shrutis 1 a 3. — He aquí un texto taoísta que es completamente idéntico: «El Infinito ha dicho: yo no conozco el Principio; esta respuesta es profunda; la Inacción ha dicho: yo conozco el Principio; esta respuesta es superficial. El Infinito ha tenido razón al decir que no sabía nada de la esencia del Principio. La Inacción ha podido decir que Le conocía, en cuanto a Sus manifestaciones exteriores... No conocer-Le, es conocer-Le (en Su esencia); conocer-Le (en sus manifestaciones), es no conocer-Le (tal cual es en realidad). ¿Pero cómo comprender eso, que es no conociendo-Le como se Le conoce? — He aquí como dice el Estado Primordial. El Principio no puede ser entendido; lo que se entiende, no es Él. El Principio no puede ser visto; lo que se ve, no es Él. El Principio no puede ser enunciado; lo que se enuncia, no es Él... El Principio, no pudiendo ser imaginado, tampoco puede ser descrito. El

CAPÍTULO XVI

REPRESENTACION SIMBÓLICA DE ÂTMÂ Y DE SUS CONDICIONES POR EL MONOSÍLABO SAGRADO OM

La continuación de la *Mândûkya Upanishad* se refiere a la correspondencia del monosílabo sagrado *Om* y de sus elementos (*mâtrâs*) con *Âtmâ* y sus condiciones (*pâdas*); indica, por una parte, las razones simbólicas de esta correspondencia, y, por otra parte, los efectos de la meditación, que se apoyan a la vez sobre el simbolismo y sobre lo que representa, es decir, sobre *Om* y sobre *Âtmâ*, puesto que el primero desempeña el papel de «soporte» para obtener el conocimiento del segundo. Vamos ahora a dar la traducción de esta última parte del texto; pero no nos será posible acompañarla de un comentario completo, que nos alejaría demasiado del tema del presente estudio.

«Este *Âtmâ* es representado por la sílaba (por excelencia) *Om*, que a su vez es representada por caracteres (*mâtrâs*), (de tal suerte que) las condiciones (de *Âtmâ*) son las *mâtrâs* (de *Om*), e (inversamente) las *mâtrâs* (de *Om*) son las condiciones (de *Âtmâ*): son ***A***, ***U*** y ***M***».

«*Vaishwânara*, cuya sede está en el estado de vigilia, es (representado por) ***A***, la primera *mâtrâ*, porque es la conexión (*âpti*, de todos los sonidos, puesto que el sonido primordial ***A***, que es emitido por los órganos de la palabra en su posición natural, está como inmanente en todos los demás, que son sus modificaciones diversas y que se unifican en él, del mismo modo que *Vaishwânara* está presente en todas las cosas del mundo sensible y constituye su unidad), así como porque es el comienzo

---

que hace preguntas sobre el Principio, y el que las responde, ambos muestran que ignoran lo que es el Principio. Del Principio, no se puede preguntar ni responder lo que Él es» (*Tchoang-tseu*, XXII; traducción del P. Wieger, pp. 397-399).

(*âdi*, a la vez del alfabeto y del monosílabo *Om*, como *Vaishwânara* es la primera de las condiciones de *Âtmâ* y la base a partir de la cual, para el ser humano, debe cumplirse la realización metafísica). El que conoce esto obtiene en verdad (la realización de) todos sus deseos (puesto que, por su identificación con *Vaishwânara*, todos los objetos sensibles devienen dependientes de él y parte integrante de su propio ser), y deviene el primero (en el dominio de *Vaishwânara* o de *Virâj*, de quien se hace el centro en virtud de este conocimiento mismo y por la identificación que implica cuando es plenamente efectivo)».

«*Taijasa*, cuya sede está en el estado de sueño, es (representado por) ***U***, la segunda *mâtrâ*, porque es la elevación (*utkarsha*, del sonido a partir de su modalidad primera, como el estado sutil es, en la manifestación formal, de un orden más elevado que el estado grosero), así como porque participa de los dos (*ubhaya*, es decir, que, por su naturaleza y por su posición, es intermediaria entre los dos extremos del monosílabo *Om*, del mismo modo que el estado de sueño es intermediario, *sandhyâ* entre la vigilia y el sueño profundo). El que conoce esto avanza en verdad en la vía del Conocimiento (por su identificación con *Hiranyagarbha*) y (al estar así iluminado) está en armonía (*samâna*, con todas las cosas, ya que considera el Universo manifestado como la producción de su propio conocimiento, que no puede ser separado de él mismo), y ninguno de sus descendientes (en el sentido de "posteridad espiritual")[1] será ignorante de *Brahma*».

«*Prâjna* cuya sede está en el estado de sueño profundo, es (representado por) ***M***, la tercera *mâtrâ*, porque es la medida (*miti*, de las otras dos *mâtrâs*, como, en una relación matemática, el denominador es la medida del numerador), así como porque es la conclusión (del monosílabo *Om*, considerado como encerrando la síntesis de todos los sonidos, y del mismo modo que lo no manifestado contiene, sintéticamente y en principio, todo lo manifestado con sus diversos modos posibles, y como esto, a su vez, puede considerarse como entrando en lo no manifestado, de

[1] En razón de la identificación con *Hiranyagarbha*, este sentido tiene aquí una relación más particular con el «Huevo del Mundo» y con las leyes cíclicas.

lo que jamás se ha distinguido más que de una manera contingente y transitoria: la causa primera es al mismo tiempo la causa final, y el fin es necesariamente idéntico al principio)[1]. El que conoce esto mide en verdad este todo (es decir, el conjunto de los "tres mundos" o de los diferentes grados de la Existencia universal, cuyo "determinante" es el Ser puro)[2], y deviene la conclusión (de todas las cosas, por la concentración en su propio Sí mismo o su personalidad, donde se encuentran, "transformadas" en posibilidades permanentes, todos los estados de manifestación de su ser)»[3].

---

[1] Para comprender el simbolismo que acaba de ser indicado, es menester considerar que los sonidos de *A* y de *U* se unen en el de *O*, y que éste llega a perderse en cierto modo en el sonido nasal final de *M*, sin ser destruido no obstante, sino prolongándose al contrario indefinidamente, hasta devenir indistinto e imperceptible. — Por otra parte, las formas geométricas que corresponden respectivamente a las tres *mâtrâs* son una línea recta, una semicircunferencia (o más bien un elemento de espiral) y un punto: la primera simboliza el despliegue completo de la manifestación; la segunda, un estado de envolvimiento relativo en relación a ese despliegue, pero no obstante todavía desarrollado o manifestado; la tercera, el estado informal y «sin dimensiones» o condiciones limitativas especiales, es decir, lo no manifestado. Se destacará también que el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no manifestado lo es de todos los estados de manifestación, y que, en su orden, es la unidad verdadera e indivisible, lo que hace de él un símbolo natural del Ser puro.

[2] Si no estuviera fuera de propósito aquí, habría que desarrollar consideraciones lingüísticas interesantes sobre la expresión del Ser concebido como «sujeto ontológico» y «determinante universal»; diremos solamente que, en hebreo, el nombre divino *El* se refiere a ello más particularmente. — Este aspecto del Ser es designado por la tradición hindú como *Swayambhû*, «el que subsiste por Sí mismo»; en la teología cristiana, es el Verbo Eterno considerado como el «lugar de los posibles»; el símbolo extremo oriental del Dragón se refiere igualmente a él.

[3] Es solamente en este estado de universalización y no en el estado individual, donde se podría decir verdaderamente que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son», es decir, metafísicamente, de lo manifestado y de lo no manifestado, aunque, en todo rigor, no se pueda hablar de una «medida» de lo no manifestado, si se entiende por eso la determinación por condiciones especiales de existencia, como las que definen cada estado de manifestación. Por otra parte, no hay que decir que el sofista griego Protágoras, a quien se

«El Cuarto es "no-caracterizado" (*amâtra*, y por consiguiente incondicionado); es no actuante (*avyavahârya*), sin ningún rastro del desarrollo de la manifestación (*prapancha-upashama*), todo Beatitud y sin dualidad (*Shiva Adwaita*): Eso es *Omkâra* (el monosílabo sagrado considerado independientemente de sus *mâtras*), eso ciertamente es *Âtmâ* (en Sí mismo, fuera e independientemente de toda condición o determinación cualquiera, comprendida la determinación principal que es el Ser mismo). El que conoce esto entra en verdad en su propio "Sí mismo" por medio de este mismo "Sí mismo" (sin ningún intermediario de cualquier orden que sea, sin el uso de ningún instrumento tal como una facultad de conocimiento, que no puede alcanzar más que un estado del "Sí mismo", y no a *Paramâtmâ*, el "Sí mismo" supremo y absoluto)»[1].

En lo que concierne a los efectos que se obtienen por medio de la meditación (*upâsanâ*) del monosílabo *Om*, en cada una de sus tres *mâtrâs* primero, y después en sí mismo, independientemente de estas *mâtrâs*, agregaremos solamente que estos efectos corresponden a la realización de diferentes grados espirituales, que pueden caracterizarse de la manera siguiente: el primero es el pleno desarrollo de la individualidad corporal; el segundo es la extensión integral de la individualidad humana en sus modalidades extracorporales; el tercero es la obtención de los estados supraindividuales del ser; finalmente, el cuarto es la realización de la «Identidad Suprema».

---

atribuye la fórmula que acabamos de reproducir transponiendo su sentido para aplicarla al «Hombre Universal», ha estado ciertamente muy lejos de elevarse hasta esta concepción, de suerte que, al aplicarla al ser humano individual, con ello no entendía expresar más que lo que los modernos llamarían un «relativismo» radical, mientras que, para nos, se trata evidentemente de algo muy diferente, como lo comprenderán sin esfuerzo los que saben cuáles son las relaciones del «Hombre Universal» con el Verbo Divino (Cf. concretamente San Pablo, *I Epístola a los Corintios*, XV).

[1] *Mândûkya Upanishad*, shrutis 8 a 12. — Sobre la meditación de *Om* y sus efectos en órdenes diversos, en relación con los tres mundos, pueden encontrarse otras indicaciones en la *Prashna Upanishad*, 5º Prashna, shrutis 1 a 7. Cf. también, *Chhândogya Upanishad*, 1er Prapâthaka, 1er, 4º y 5º Khandas.

CAPÍTULO XVII

LA EVOLUCIÓN PÓSTUMA DEL SER HUMANO

Hasta aquí, hemos considerado la constitución del ser humano y los diferentes estados de los que es susceptible mientras subsiste como compuesto de los diversos elementos que hemos tenido que distinguir en esta constitución, es decir, durante la duración de su vida individual. Es necesario insistir sobre este punto, de que los estados que pertenecen verdaderamente al individuo como tal, es decir, no solo el estado grosero o corporal para el que la cosa es evidente, sino también el estado sutil (a condición, bien entendido, de no comprender en él más que las modalidades extracorporales del estado humano integral, y no los demás estados individuales del ser), son propia y esencialmente estados del hombre vivo. Eso no quiere decir que sea menester admitir que el estado sutil cesa en el instante mismo de la muerte corporal, y por el solo hecho de ésta; veremos más adelante que, antes al contrario, se produce entonces un paso del ser a la forma sutil, pero este paso no constituye más que una fase transitoria en la reabsorción de las facultades individuales de lo manifestado a lo no manifestado, fase cuya existencia se explica muy naturalmente por el carácter intermediario que ya hemos reconocido al estado sutil. Sin embargo, es verdad que se puede tener que considerar en un cierto sentido, y en algunos casos al menos, un prolongamiento, e incluso un prolongamiento indefinido, de la individualidad humana, que deberá remitirse forzosamente a las modalidades sutiles, es decir, extracorporales de esta individualidad; pero este prolongamiento ya no es del todo la misma cosa que el estado sutil tal como existía durante la vida terrestre. Es menester darse cuenta bien, en efecto, de que, bajo esta misma denominación de «estado sutil», uno se encuentra obligado a comprender modalidades muy diversas y extremadamente complejas, incluso si

uno se limita a la consideración del único dominio de las posibilidades propiamente humanas; por eso es por lo que, desde el comienzo, hemos tenido el cuidado de prevenir que ella siempre debía entenderse en relación al estado corporal tomado como punto de partida y como término de comparación, de suerte que no adquiere un sentido preciso más que por oposición a este estado corporal o grosero, el cual, por su lado, se nos aparece como suficientemente definido por sí mismo porque es donde nos encontramos al presente. Se habrá podido destacar también que, entre las cinco envolturas del «Sí mismo», hay tres que se consideran como constitutivas de la forma sutil (mientras que solo una corresponde a cada uno de los otros dos estados condicionados de *Âtmâ*: para uno, porque no es en realidad más que una modalidad especial y determinada del individuo; para el otro, porque es un estado esencialmente unificado y «no distinguido»); y eso es también una prueba manifiesta de la complejidad del estado en el que el «Sí mismo» tiene esta forma por vehículo, complejidad de la cual es menester acordarse siempre si se quiere comprender lo que puede decirse de ella según que se considere bajo puntos de vista diversos.

Debemos abordar ahora la cuestión de lo que se llama ordinariamente la «evolución póstuma» del ser humano, es decir, de las consecuencias que entraña, para este ser, la muerte o, para precisar mejor cómo entendemos esta palabra, la disolución de este compuesto del que hemos hablado y que constituye su individualidad actual. Es menester destacar, por lo demás, que, cuando esta disolución ha tenido lugar, ya no hay ser humano hablando propiamente, puesto que es esencialmente el compuesto el que es el hombre individual; el único caso donde se pueda continuar llamándole humano en un cierto sentido es aquel donde, después de la muerte corporal, el ser permanece en algunos de esos prolongamientos de la individualidad a los que hemos hecho alusión, porque, en ese caso, aunque esta individualidad ya no esté completa bajo la relación de la manifestación (puesto que en adelante le falta el estado corporal, dado que las posibilidades que le corresponden han terminado el ciclo entero de su desarrollo), alguno de sus elementos psíquicos o sutiles subsisten de una

cierta manera sin disociarse. En todo otro caso, el ser ya no puede decirse humano, puesto que, del estado al cual se aplica este nombre, ha pasado a otro estado, individual o no; así, el ser que era humano ha dejado de serlo para devenir otra cosa, del mismo modo que, por el nacimiento, había devenido humano al pasar de otro estado al que es al presente el nuestro. Por lo demás, si se entiende el nacimiento y la muerte en el sentido más general, es decir, como cambio de estado, uno se da cuenta inmediatamente de que son modificaciones que se corresponden analógicamente, puesto que son el comienzo y el fin de un ciclo de existencia individual; e incluso, cuando se sale del punto de vista especial de un estado determinado para considerar el encadenamiento de los diversos estados entre ellos, se ve que, en realidad, son dos fenómenos rigurosamente equivalentes, puesto que la muerte a un estado es al mismo tiempo el nacimiento en otro. En otros términos, es la misma modificación la que es muerte o nacimiento según el estado o el ciclo de existencia en relación al cual se la considera, puesto que es propiamente el punto común a los dos estados, o el paso de uno al otro; y lo que es verdad aquí para estados diferentes lo es también, a un grado diferente, para modalidades diversas de un mismo estado, si se considera que estas modalidades constituyen, en cuanto al desarrollo de sus posibilidades respectivas, otros tantos ciclos secundarios que se integran en el conjunto de un ciclo más extenso[1]. En fin, es necesario agregar expresamente que la «especificación», en el sentido en que hemos tomado esta palabra más atrás, es decir, el vinculamiento a una especie definida, tal como la especie humana, que impone a un ser algunas condiciones generales que constituyen la naturaleza específica, no vale más que en un estado determinado y no puede extenderse más allá; ello no puede ser de otro modo, desde que la especie no es en modo alguno un principio transcendente en relación a ese estado individual, sino

[1] Estas consideraciones sobre el nacimiento y la muerte son aplicables por lo demás tanto desde el punto de vista del «macrocosmo» como del «microcosmo»; sin que nos sea posible insistir más en ello al presente, sin duda se podrán entrever las consecuencias que resultan de esto en lo que concierne a la teoría de los ciclos cósmicos.

que depende exclusivamente del dominio de éste, puesto que ella misma está sometida a las condiciones limitativas que la definen; y es por eso por lo que el ser que ha pasado a otro estado ya no es humano, dado que ya no pertenece de ninguna manera a la especie humana[1].

Debemos hacer reservas también sobre la expresión de «evolución póstuma», que podría dar lugar muy fácilmente a diversos equívocos; y, primeramente, puesto que la muerte se concibe como la disolución del compuesto humano, es bien evidente que el término «evolución» no puede tomarse aquí en el sentido de un desarrollo individual, puesto que se trata, al contrario, de una reabsorción de la individualidad en el estado no manifestado[2]; así pues, sería más bien una «involución» bajo el punto de vista especial del individuo. Etimológicamente en efecto, estos términos de «evolución» y de «involución» no significan nada más que «despliegue» y «repliegue»[3]; pero sabemos bien que, en el lenguaje moderno, la palabra «evolución» ha recibido corrientemente una acepción diferente, que ha hecho de ella casi un sinónimo de «progreso». Ya hemos tenido la ocasión de explicarnos suficientemente sobre estas ideas muy recientes de «progreso» o de «evolución», que, amplificándose más allá de toda medida racional, han llegado a falsear completamente la mentalidad occidental actual; no volveremos de nuevo sobre ello aquí. Recordaremos solo que no puede hablarse válidamente de

[1] Entiéndase bien que, en todo esto, no tomamos la palabra «humano» más que en su sentido propio y literal, ése donde se aplica únicamente al hombre individual; aquí no se trata de la transposición analógica que hace posible la concepción del «Hombre Universal».

[2] No puede decirse por lo demás que se trate de una destrucción de la individualidad, puesto que, en lo no manifestado, las posibilidades que la constituyen subsisten en principio, de una manera permanente, como todas las demás posibilidades del ser; pero no obstante, puesto que la individualidad no es tal más que en la manifestación, se puede decir que, al entrar en lo no manifestado, desaparece verdaderamente o deja de existir en tanto que individualidad: no es aniquilada (puesto que nada de lo que es puede dejar de ser), sino que es «transformada».

[3] En este sentido, pero en este sentido solamente, se podrían aplicar estos términos a las dos fases que se distinguen en todo ciclo de existencia, así como lo hemos indicado precedentemente.

«progreso» más que de una manera completamente relativa, teniendo cuidado siempre de precisar bajo cuál relación se entiende y entre cuáles límites se considera; reducido a estas proporciones, ya no tiene nada de común con ese «progreso» absoluto del que se ha comenzado a hablar hacia finales del siglo XVIII, y que nuestros contemporáneos se complacen en decorar con el nombre de «evolución», supuestamente más «científico». El pensamiento oriental, como el pensamiento antiguo de occidente, no podría admitir esta noción de «progreso», sino en el sentido relativo que acabamos de indicar, es decir, como una idea completamente secundaria, de un alcance extremadamente restringido y sin ningún valor metafísico, puesto que es de las que no pueden aplicarse más que a posibilidades de orden particular y que no son transponibles más allá de algunos límites. El punto de vista «evolutivo» no es susceptible de universalización, y no es posible concebir el ser verdadero como algo que «evoluciona» entre dos puntos definidos, o que «progresa», ni siquiera indefinidamente, en un sentido determinado; tales concepciones están enteramente desprovistas de toda significación, y probarían una completa ignorancia de los datos más elementales de la metafísica. Todo lo más, de una cierta manera, se podría hablar de «evolución» para el ser en el sentido de paso a un estado superior; pero todavía sería menester hacer entonces una restricción que conserve a este término toda su relatividad, ya que, en lo que concierne al ser considerado, en sí mismo y en su totalidad, jamás puede tratarse ni de «evolución» ni de «involución», en cualquier sentido que se quiera entender, puesto que su identidad esencial no es alterada de ninguna manera por las modificaciones particulares y contingentes, cualesquiera que sean, que afectan solamente a tal o a cual de sus estados condicionados.

Debe hacerse también otra reserva sobre el empleo de la palabra «póstumo»: no es sino desde el punto de vista especial de la individualidad humana, y en tanto que ésta está condicionada por el tiempo, como se puede hablar de lo que se produce «después de la muerte», así como, por lo demás, de lo que ha tenido lugar «antes del nacimiento», al menos si se entiende guardar a estas palabras «antes» y «después» la significación

cronológica que tienen de ordinario. En sí mismos, los estados de que se trata, puesto que están fuera del dominio de la individualidad humana, no son en modo alguno temporales, y, por consiguiente, no pueden ser situados cronológicamente; y eso es verdad incluso para aquellos que pueden tener entre sus condiciones un cierto modo de duración, es decir, de sucesión, desde que ya no se trata de la sucesión temporal. En cuanto al estado no manifestado, no hay que decir que está exento de toda sucesión, de suerte que las ideas de anterioridad y de posterioridad, entendidas incluso con la mayor extensión de la que sean susceptibles, no pueden aplicarse en modo alguno ahí; y, a este respecto, se puede destacar que, incluso durante la vida, el ser ya no tiene la noción del tiempo cuando su consciencia ha salido del dominio individual, como ocurre en el sueño profundo o en el desvanecimiento extático: mientras está en tales estados, que son verdaderamente no manifestados, el tiempo ya no existe para él. Quedaría que considerar el caso donde el estado «póstumo» es un simple prolongamiento de la individualidad humana: en verdad, este prolongamiento puede situarse en la «perpetuidad», es decir, en la indefinidad temporal, o, en otros términos, en un modo de sucesión que es todavía del tiempo (puesto que no se trata de un estado sometido a condiciones diferentes del nuestro), pero un tiempo que ya no tiene común medida con aquel en el cual se cumple la existencia corporal. Por lo demás, un tal estado no es lo que nos interesa particularmente desde el punto de vista metafísico, puesto que, al contrario, lo que nos es menester considerar esencialmente, desde este punto de vista, es la posibilidad de salir de las condiciones individuales, y no la de permanecer en ellas indefinidamente; no obstante, si debemos hablar de ello, es sobre todo para tener en cuenta todos los casos posibles, y también porque, como se verá más adelante, este prolongamiento de la existencia humana reserva al ser una posibilidad de alcanzar la «Liberación» sin pasar por otros estados individuales. Sea como sea, y dejando de lado este último caso, podemos decir, esto: si se habla de estados no humanos como situados «antes del nacimiento» y «después de la muerte», es primeramente porque aparecen así en relación a la individualidad;

pero, por lo demás, es menester tener cuidado de destacar que no es la individualidad la que pasa a esos estados o la que los recorre sucesivamente, puesto que son estados que están fuera de su dominio y que no la conciernen en tanto que individualidad. Por otra parte, hay un sentido en el que se pueden aplicar las ideas de anterioridad y de posterioridad, fuera de todo punto de vista de sucesión temporal u otra: queremos hablar de ese orden, a la vez lógico y ontológico, en el que los diversos estados se encadenan y se determinan los unos a los otros; si un estado es así la consecuencia de otro, se podrá decir que le es posterior, empleando en una tal manera de hablar el simbolismo temporal que sirve para expresar toda la teoría de los ciclos, y aunque, metafísicamente, haya una perfecta simultaneidad entre todos los estados, puesto que un punto de vista de sucesión efectiva no se aplica más que en el interior de un estado determinado.

Dicho todo eso para que nadie esté tentado de acordar a la expresión de «evolución póstuma», si se tiene que emplear a falta de otra más adecuada y para conformarse a algunos hábitos, una importancia y una significación que no tiene y que no podría tener en realidad, volveremos de nuevo al estudio de la cuestión a la que se refiere, cuestión cuya solución, por lo demás, resulta casi inmediatamente de todas las consideraciones que preceden. La exposición que va a seguir está tomada de los *Brahmas-Sûtras*[1] y de su comentario tradicional (y por eso entendemos sobre todo el de Shankarâchârya), pero debemos advertir que no es una traducción literal; a veces nos ocurrirá resumir el comentario[2], y a veces también comentarle a su vez, sin lo cual el resumen permanecería casi incomprehensible, así como ocurre lo más

[1] 4º Adhyâya, 2º, 3er y 4º Pâdas. — El 1er Pâda de este 4º Adhyâya está consagrado al examen de los medios del Conocimiento Divino, cuyos frutos serán expuestos en lo que sigue.

[2] Colebrooke ha dado un resumen de este género en sus *Ensayos sobre la Filosofía de los hindúes* (IV Ensayo), pero su interpretación, sin estar deformada por una toma de partido sistemática como se encuentra muy frecuentemente en otros orientalistas, es extremadamente defectuosa desde el punto de vista metafísico, por incomprehensión pura y simple de este punto de vista mismo.

frecuentemente cuando se trata de la interpretación de los textos orientales[3]

[3] Haremos destacar a este propósito que, en árabe, el término *tarjumah* significa a la vez «traducción» y «comentario», puesta que la una se considera como inseparable del otro; su equivalente más exacto sería pues «explicación» o «interpretación». Se puede decir incluso que, cuando se trata de textos tradicionales, una traducción en lengua vulgar, para ser inteligible, debe corresponder exactamente a un comentario hecho en la lengua misma del texto; la traducción literal de una lengua oriental en una lengua occidental es generalmente imposible, y cuanto más esfuerzo hay en seguir estrictamente la letra, más riesgo se corre de alejarse de su espíritu; esto es lo que los filósofos son desafortunadamente incapaces de comprender

CAPÍTULO XVIII

LA REABSORCIÓN DE LAS FACULTADES INDIVIDUALES

«Cuando un hombre está cerca de morir, la palabra, seguida del resto de las diez facultades externas (las cinco facultades de acción y las cinco facultades de sensación, manifestadas exteriormente por medio de los órganos corporales correspondientes, pero no confundidas con estos órganos mismos, puesto que se separan de ellos aquí)[1], se reabsorbe en el sentido interno (*manas*), ya que la actividad de los órganos exteriores cesa antes que la de esta facultad interior (que es así la conclusión de todas las demás facultades individuales de que aquí se trata, del mismo modo que es su punto de partida y su fuente común)[2]. Ésta, de la misma manera, se retira a continuación al "soplo vital" (*prâna*), acompañada igualmente de todas las funciones vitales (los cinco *vâyus*, que son modalidades de *prâna*, y que retornan así al estado indiferenciado), ya que estas funciones son inseparables de la vida misma; y, por lo demás, la misma retirada del sentido interno se observa también en el sueño profundo y en el desvanecimiento extático (con cesación completa de toda manifestación exterior de la consciencia)». No obstante, agregamos que esta cesación no implica siempre, de una manera necesaria, la suspensión total de la sensibilidad corporal, que es una suerte de consciencia orgánica, si puede decirse, aunque la consciencia individual propiamente dicha no tenga entonces ninguna parte en las manifestaciones de ésta, con la cual ya no comunica como eso tiene lugar normalmente en los estados ordinarios del ser vivo; y la razón de ello es fácil de comprender,

---

[1] La palabra se enumera la última cuando estas facultades se consideran en su orden de desarrollo; por consiguiente, debe ser la primera en el orden de reabsorción, que es inverso de ese.

[2] *Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 8º Khanda, shruti 6.

puesto que, a decir verdad, ya no hay consciencia individual en los casos de que se trata, dado que la consciencia verdadera del ser se ha transferido a otro estado, que es en realidad un estado supraindividual. Esta consciencia orgánica a la que acabamos de hacer alusión no es una consciencia en el verdadero sentido de esta palabra, pero participa de ella de alguna manera, puesto que debe su origen a la consciencia individual de la que es como un reflejo; separada de ésta, ya no es más que una ilusión de consciencia, pero puede presentar todavía su apariencia para aquellos que no observan las cosas más que desde el exterior[1], del mismo modo que, después de la muerte, la persistencia de algunos elementos psíquicos más o menos disociados puede ofrecer la misma apariencia, y no menos ilusoria, cuando les es posible manifestarse, así como lo hemos explicado en otras circunstancias[2].

«El "soplo vital", acompañado igualmente de todas las demás funciones y facultades (ya reabsorbidas, y que no subsisten en él más que como posibilidades, puesto que en adelante han vuelto de nuevo al estado de indiferenciación del que habían debido salir para manifestarse efectivamente durante la vida), se retira a su vez al "alma viva" (*jîvâtmâ*, manifestación particular del "Sí mismo" en el centro de la individualidad humana, como se ha visto precedentemente, y que se distingue del "Sí mismo" mientras esta individualidad subsiste como tal, aunque esta distinción sea por lo demás completamente ilusoria al respecto de la realidad absoluta, donde no hay nada más que el "Sí mismo"); y es esta "alma viva" la que (como reflejo del «Sí mismo» y principio central de la

[1] Es así como, en una operación quirúrgica, la anestesia más completa no impide siempre los síntomas exteriores del dolor.

[2] La consciencia orgánica que acabamos de tratar entra naturalmente en lo que los psicólogos llaman la «subconsciencia»; pero su gran error consiste en creer que han explicado suficientemente eso a lo que, en realidad, se han limitado a darle una simple denominación, bajo la cual colocan por lo demás los elementos más disparatados, sin poder hacer siquiera la distinción entre lo que es verdaderamente consciente a algún grado y lo que no tiene más que su apariencia, como tampoco entre el «subconsciente» verdadero y el «superconsciente», queremos decir, entre lo que procede de estados respectivamente inferiores y superiores en relación al estado humano.

individualidad) gobierna el conjunto de las facultades individuales (consideradas en su integralidad, y no solo en lo que concierne a la modalidad corporal)[1]. Como los servidores de un rey se juntan alrededor de él cuando está a punto de emprender un viaje, así todas las funciones vitales y las facultades (externas e internas) del individuo se juntan alrededor del "alma viva" (o más bien se juntan en ella misma, de quien proceden todas, y en la que se reabsorben) en el último momento (de la vida en el sentido ordinario de esta palabra, es decir, de la existencia manifestada en el estado grosero), cuando esta "alma viva" va a retirarse de su forma corporal»[2]. Acompañada así por todas sus facultades (puesto que las contiene y las conserva en sí misma a título de posibilidades)[3], se retira a una esencia individual luminosa (es decir, a la forma sutil, que se asimila a un vehículo ígneo, como lo hemos visto a propósito de *Taijasa*, la segunda condición de *Âtmâ*), compuesta de los cinco *tanmâtras* o esencias elementales suprasensibles (como la forma corporal está compuesta de los cinco *bhûtas*, o elementos corporales y sensibles), a un estado sutil (por oposición al estado grosero, que es el de la manifestación exterior o corporal, cuyo ciclo ha terminado ahora para el individuo considerado).

«Por consiguiente (en razón de este paso a la forma sutil, considerada como luminosa), el "soplo vital" se dice que se retira a la Luz, sin que sea menester entender el principio ígneo de una manera exclusiva (ya que, en realidad, se trata de una reflexión individualizada de la Luz inteligible, reflexión cuya naturaleza es en el fondo la misma que la de la "mente" durante la vida corporal, y que implica como soporte o vehículo una combinación de los principios esenciales de los cinco elementos), y sin que esta retirada se efectúe necesariamente por una transición inmediata,

---

[1] Se puede destacar que *prâna*, aunque se manifiesta exteriormente por la respiración, es en realidad diferente de ésta, ya que sería evidentemente ininteligible decir que la respiración, que es una función fisiológica, se separa del organismo y se reabsorbe en el «alma viva»; recordaremos también que *prâna* y sus modalidades diversas pertenecen esencialmente al estado sutil.

[2] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4º Adhyâya, 3er Brahmana, shruti 38.

[3] Por lo demás, una facultad es propiamente un poder, es decir, una posibilidad, que, en sí misma, es independiente de todo ejercicio actual.

de la misma manera en que se dice que un viajero va de una ciudad a otra, aunque, en realidad, pasa sucesivamente por una o varias ciudades intermediarias».

«Esta retirada o este abandono de la forma corporal (tal como se ha descrito hasta aquí) es por lo demás común al pueblo ignorante (*avidwân*) y al Sabio contemplativo (*vidwân*), hasta el punto donde comienzan para uno y para el otro sus vías respectivas (y en adelante diferentes); y la inmortalidad (*amrita*, no obstante sin que se obtenga desde entonces la Unión inmediata con el Supremo *Brahma*) es el fruto de la simple meditación (*upâsanâ*, cumplida durante la vida sin haber sido acompañada por una realización efectiva de los estados superiores del ser), mientras las trabas individuales, que resultan de la ignorancia (*avidyâ*), todavía no pueden ser completamente destruidas»[1].

Hay lugar a hacer una precisión importante sobre el sentido en el que debe entenderse la «inmortalidad» de que se trata aquí: en efecto, hemos dicho en otra parte que la palabra sánscrita *amrita* se aplica exclusivamente a un estado que es superior a todo cambio, mientras que, por la palabra correspondiente, los occidentales entienden simplemente una extensión de las posibilidades del orden humano, que consiste en una prolongación indefinida de la vida (lo que la tradición extremo oriental llama «longevidad»), en condiciones transpuestas de una cierta manera, pero que permanecen siempre más o menos comparables a las de la existencia terrestre puesto que conciernen igualmente a la individualidad humana. Ahora bien, en el caso presente, se trata de un estado que es todavía individual, y sin embargo se dice que la inmortalidad puede ser obtenida en este estado; eso puede parecer contradictorio con lo que acabamos de recordar, ya que se podría creer que no se trata más que de la inmortalidad relativa, entendida en el sentido occidental; pero no hay nada de eso en realidad. Es verdad que la inmortalidad, en el sentido metafísico y oriental, para ser plenamente efectiva, no puede alcanzarse sino más allá de todos los estados condicionados, individuales o no, de tal suerte que, dado que es absolutamente independiente de todo modo de sucesión posible, se identifica a la Eternidad misma; así

[1] *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 1 a 7.

pues, sería completamente abusivo dar el mismo nombre a la «perpetuidad» temporal o a la indefinidad de una duración cualquiera; pero no es así como es menester entenderlo. Se debe considerar que la idea de «muerte» es esencialmente sinónima de cambio de estado, lo que, como ya lo hemos explicado, es su acepción más extendida; y, cuando se dice que el ser ha alcanzado virtualmente la inmortalidad, eso se comprende en el sentido de que ya no tendrá que pasar a otros estados condicionados, diferentes del estado humano, o recorrer otros ciclos de manifestación. No es todavía la «Liberación» actualmente realizada, y por la que se haría efectiva la inmortalidad, puesto que las «trabas individuales», es decir, las condiciones limitativas a las que el ser está sometido, no están enteramente destruidas; pero es la posibilidad de obtener esta «Liberación» a partir del estado humano, en el prolongamiento en el que el ser se encuentra mantenido por toda la duración del ciclo al que pertenece este estado (lo que constituye propiamente la «perpetuidad»)[1], de tal suerte que pueda estar comprendido en la «transformación» final que se cumplirá cuando este ciclo esté acabado, y que hará retornar todo lo que se encuentre entonces implicado en él al estado principial de no manifestación[2]. Por eso

---

[1] La palabra griega □□□□□□□ significa realmente «perpetuo» y no «eterno», ya que se deriva de □□□□ (idéntico al latín *□vum*), que designa un ciclo indefinido, lo que, por lo demás, era también el sentido primitivo del latín *s□culum*, «siglo», por el cual se traduce a veces.

[2] Habría que hacer precisiones sobre la traducción de esta «transformación» final a lenguaje teológico en las religiones occidentales, y en particular sobre la concepción del «Juicio final» que se vincula a ella muy estrechamente; pero eso necesitaría explicaciones demasiado extensas y una puesta a punto muy compleja como para que sea posible detenernos en ello aquí, tanto más cuanto que, de hecho, el punto de vista propiamente religioso se limita a la consideración del fin de un ciclo secundario, más allá del cual todavía puede tratarse de una continuación de existencia en el estado individual humano, lo que no sería posible si se tratara de la integralidad del ciclo al que pertenece este estado. Eso no quiere decir, por lo demás, que no pueda hacerse la transposición partiendo del punto de vista religioso, así como lo hemos indicado más atrás para la «resurrección de los muertos» y el «cuerpo glorioso»; pero, prácticamente, no se hace por aquellos que se atienen a las concepciones ordinarias y «exteriores», y para quienes no hay nada más allá de la

es por lo que se da a esta posibilidad el nombre de «Liberación diferida» o de «Liberación por grados» (*krama mukti*), porque no será obtenida así sino por medio de etapas intermediarias (estados póstumos condicionados), y no de una manera directa e inmediata como en los otros casos de los que se hablará más adelante[1].

individualidad humana; volveremos de nuevo sobre ello a propósito de la diferencia esencial que existe entre la noción religiosa de la «salvación» y la noción metafísica de la «Liberación».

[1] No hay que decir que la «Liberación diferida» es la única que pueda considerarse para la inmensa mayoría de los seres humanos, lo que no quiere decir, por lo demás, que todos llegarán a ella indistintamente, puesto que es menester considerar el caso donde el ser, que no ha obtenido siquiera la inmortalidad virtual, debe pasar a otro estado individual, en el que tendrá naturalmente la misma posibilidad de alcanzar la «Liberación» que en el estado humano, pero también, si puede decirse, la misma posibilidad de no alcanzarla.

CAPÍTULO XIX

DIFERENCIA DE LAS CONDICIONES PÓSTUMAS SEGÚN LOS GRADOS DEL CONOCIMIENTO

«Mientras está en esta condición (todavía individual, de la que acabamos de hablar), el espíritu (que, por consiguiente, es todavía *jîvâtmâ*) del que ha practicado la meditación (durante su vida, sin alcanzar la posesión efectiva de los estados superiores de su ser) permanece unido a la forma sutil (que se puede considerar también como el prototipo formal de la individualidad, puesto que la manifestación sutil representa un estadio intermediario entre lo no manifestado y la manifestación grosera, y desempeña el papel de principio inmediato en relación a esta última); y, en esta forma sutil, está asociado con las facultades vitales (en el estado de reabsorción o de contracción principial que se ha descrito precedentemente)». En efecto, es menester que haya todavía una forma de la cual el ser esté revestido, por eso mismo de que su condición depende todavía del orden individual; y no puede ser más que la forma sutil, puesto que ha salido de la forma corporal, y puesto que la forma sutil debe subsistir después de ésta, puesto que la ha precedido en el orden del desarrollo en modo manifestado, orden que se encuentra reproducido en sentido inverso en el retorno a lo no manifestado; pero eso no quiere decir que esta forma sutil debe ser entonces exactamente tal cual era durante la vida corporal, como vehículo del ser humano en el estado de sueño[1]. Ya hemos dicho que la condición individual

[1] Hay una cierta continuidad entre los diferentes estados del ser, y con mayor razón entre las diversas modalidades que forman parte de un mismo estado de manifestación; la individualidad humana, incluso en sus modalidades extracorporales, debe ser afectada forzosamente por la desaparición de su modalidad corporal, y por lo demás hay elementos psíquicos, mentales u otros, que no tienen razón de ser más que en relación a la existencia corporal, de

misma, de una manera completamente general, y no solo en lo que concierne al estado humano, puede definirse como el estado del ser que está limitado por una forma; pero entiéndase bien que esta forma no está determinada necesariamente como espacial y temporal, así como lo está en el caso particular del estado corporal; no puede estarlo de ninguna manera en los estados no humanos, que no están sometidos al espacio y al tiempo, sino a otras condiciones diferentes. En cuanto a la forma sutil, si no escapa enteramente al tiempo (aunque ese tiempo ya no sea éste en el que se cumple la existencia corporal), escapa al menos al espacio, y es por eso por lo que no debe buscarse en modo alguno figurársela como una suerte de «doble» del cuerpo[1], como tampoco debe comprenderse que sea como su «molde» cuando decimos que es el prototipo formal de la individualidad en el origen de su manifestación[2]; sabemos muy bien cuan fácilmente llegan los occidentales a las representaciones más groseras, y cuantos errores graves pueden resultarse de ello, como para no tomar todas las precauciones necesarias a este respecto.

---

suerte que la desintegración del cuerpo debe acarrear la de estos elementos que permanecen ligados a él y que, por consiguiente, son abandonados también por el ser en el momento de la muerte entendida en el sentido ordinario de esta palabra.

[1] Los psicólogos mismos reconocen que la «mente» o el pensamiento individual, el único que ellos pueden alcanzar, está fuera de la condición espacial; es menester toda la ignorancia de los «neoespiritualistas» para querer «localizar» las modalidades extracorporales del individuo, y para pensar que los estados póstumos se sitúan en alguna parte del espacio

[2] Es el prototipo sutil, y no el embrión corporal, lo que se designa en sánscrito por la palabra *pinda*, así como lo hemos indicado precedentemente; este prototipo preexiste por lo demás al nacimiento individual, ya que está contenido en *Hiranyagarbha* desde el origen de la manifestación cíclica, como representando una de las posibilidades que deberán desarrollarse en el curso de esta manifestación; pero su preexistencia no es entonces más que virtual, en el sentido de que todavía no es un estado del ser del que está destinado a devenir la forma sutil, puesto que este ser no está actualmente en el estado correspondiente, y por consiguiente no existe en tanto que individuo humano; y la misma consideración puede aplicarse analógicamente al germen corporal, si se considera también como preexistiendo de una cierta manera en los ancestros del individuo considerado, y eso desde el origen de la humanidad terrestre.

«El ser puede permanecer así (en esta misma condición individual donde está unido a la forma sutil) hasta la disolución exterior (*pralaya*, vuelta al estado indiferenciado) de los mundos manifestados (del ciclo actual, que comprende a la vez el estado grosero y el estado sutil, es decir, todo el dominio de la individualidad humana considerada en su integralidad)[1], disolución en la que se sumerge (con el conjunto de los seres de estos mundos) en el seno del Supremo *Brahma*; pero, incluso entonces, puede estar unido a *Brahma* solo de la misma manera que en el sueño profundo (es decir, sin la realización plena y efectiva de la "Identidad Suprema")». En otros términos, y para emplear el lenguaje de algunas escuelas esotéricas occidentales, el caso al que se hace alusión en último lugar no corresponde más que a una «reintegración en modo pasivo», mientras que la verdadera realización metafísica es una «reintegración en modo activo», la única que implica verdaderamente la toma de posesión por el ser de su estado absoluto y definitivo. Es eso lo que indica precisamente la comparación con el sueño profundo, tal como se produce durante la vida del hombre ordinario: del mismo modo que hay retorno de ese estado a la condición individual, puede haber también, para el ser que no está unido a *Brahma* más que «en modo pasivo», retorno a otro ciclo de manifestación, de suerte que el resultado obtenido por él, a partir del estado humano, no es todavía la «Liberación» o la verdadera inmortalidad, y que su caso se encuentra finalmente comparable (aunque con una diferencia notable en cuanto a las condiciones de su nuevo ciclo) al del ser que, en lugar de permanecer hasta el *pralaya* en los prolongamientos de estado humano, ha pasado, después de la

[1] El conjunto de la manifestación universal se designa frecuentemente en sánscrito por el término *samsâra*; así como ya lo hemos indicado, este conjunto conlleva una indefinidad de ciclos, es decir, de estados y de grados de existencia, de tal suerte que cada uno de estos ciclos, que se termina en el *pralaya* como el que es considerado aquí más particularmente, no constituye propiamente más que un momento del *samsâra*. Por lo demás, recordaremos todavía una vez más, para evitar todo equívoco, que el encadenamiento de estos ciclos es en realidad de orden causal y no sucesivo, y que las expresiones empleadas a este respecto por analogía con el orden temporal deben considerarse como puramente simbólicas.

muerte corporal, a otro estado individual. Al lado de este caso, hay lugar a considerar aquel donde la realización de los estados superiores e incluso la de la «Identidad Suprema», que no han sido cumplidas durante la vida corporal, lo son en los prolongamientos póstumos de la individualidad; de virtual que era, la inmortalidad deviene entonces efectiva, y, por lo demás, eso puede no tener lugar sino al fin mismo del ciclo; es la «Liberación diferida» de la que ya hemos hablado precedentemente. En uno y otro caso, el ser, al que debe considerarse como *jîvâtmâ* unido a la forma sutil, se encuentra, por toda la duración del ciclo, «incorporado»[1] en cierto modo a *Hiranyagarbha*, que es considerado como *jîva-ghana*, así como ya lo hemos dicho; así pues, permanece sometido a esta condición especial de existencia que es la vida (*jîva*), por la cual está delimitado el dominio propio de *Hiranyagarbha* en el orden jerárquico de la Existencial universal.

Esta forma sutil (donde reside después de la muerte el ser que permanece así en el estado individual humano) es (por comparación con la forma corporal o grosera) imperceptible a los sentidos en cuanto a sus dimensiones (es decir, porque está fuera de la condición espacial) e igualmente en cuanto a su consistencia (o a su substancia propia, que no está constituida por una combinación de los elementos corporales); por consiguiente, ella no afecta a la percepción (o a las facultades externas) de aquellos que están presentes cuando se separa del cuerpo (después de que el «alma viva» se ha retirado de él). Tampoco es alcanzada por la combustión u otros tratamientos que sufra el cuerpo después de la muerte (que es el resultado de esta separación, por el hecho de la cual ninguna acción de orden sensible puede ya tener repercusión sobre esta forma sutil, ni sobre la consciencia individual que, al permanecer ligada a ésta, ya no tiene ninguna relación con el cuerpo). Es sensible solo por su calor animador (su cualidad propia en tanto que se asimila al principio ígneo)[2] mientras habita con la forma grosera, que deviene fría (y por consiguiente inerte

---

[1] Esta palabra, que empleamos aquí para hacernos comprender mejor con la ayuda de la imagen que evoca, no debe entenderse literalmente puesto que el estado del que se trata no tiene nada de corporal.

en tanto que conjunto orgánico) en la muerte, desde que la ha abandonado (mientras que las demás cualidades sensibles de esta forma corporal subsisten todavía sin cambio aparente), y que era calentada (y vivificada) por ella mientras hacía de ella su morada (puesto que es en la forma sutil donde reside propiamente el principio de la vida individual, de suerte que es solo por comunicación de sus propiedades por lo que el cuerpo puede decirse también vivo, en razón del lazo que existe entre estas dos formas en tanto que son la expresión de estados del mismo ser, es decir, precisamente hasta el instante mismo de la muerte).

«Pero el que ha obtenido (antes de la muerte, entendida siempre como la separación del cuerpo) el verdadero Conocimiento de *Brahma* (que implica, por la realización metafísica sin la que no habría más que un conocimiento imperfecto y completamente simbólico, la posesión efectiva de todos los estados de su ser) no pasa (en modo sucesivo) por todos los mismos grados de retirada (o de reabsorción de su individualidad, desde el estado de manifestación grosera al estado de manifestación sutil, con las diversas modalidades que ello conlleva, y después al estado no manifestado, donde las condiciones individuales son finalmente enteramente suprimidas). Procede directamente (a este último estado, e incluso más allá de éste si se considera solo como principio de la manifestación) a la Unión (ya realizada al menos virtualmente durante su vida corporal)[1] con el Supremo *Brahma*, al que se identifica (de una manera inmediata), como un río (que representa aquí la corriente

[2] Como lo hemos indicado más atrás, este calor animador, representado como un fuego interno, se identifica a veces a *Vaishwânara*, considerado en este caso, ya no como la primera de las condiciones de *Âtmâ* de las que hemos hablado, sino como el «Regente del Fuego», así como lo veremos todavía más adelante; *Vaishwânara* es entonces uno de los nombres de *Agni*, de quien designa una función y un aspecto particulares.

[1] Si la «Unión» o la «Identidad Suprema» no ha sido realizada más que virtualmente, la «Liberación» tiene lugar inmediatamente en el momento mismo de la muerte; pero esta «Liberación» puede tener lugar también durante la vida misma, si la «Unión» está desde entonces realizada plena y efectivamente; la distinción de estos dos casos se expondrá más completamente a continuación.

de la existencia a través de todos los estados y de todas las manifestaciones), en su desembocadura (que es la conclusión o el término final de esa corriente), se identifica (por penetración íntima) con las olas del mar (*samudra*, donde la unión de las aguas simboliza la totalización de las posibilidades en el Principio Supremo). Sus facultades vitales y los elementos de los que estaba constituido su cuerpo (considerados todos en principio y en su esencia suprasensible)[1], las dieciséis partes (*shodasha-kalâh*) componentes de la forma humana (es decir, los cinco *tanmâtras*, el *manas* y las diez facultades de sensación y de acción), pasan completamente al estado no manifestado (*avyakta*, donde, por transposición, se reencuentran todos en modo permanente, en tanto que posibilidades inmutables), y, por lo demás, este paso no implica para el ser mismo ningún cambio (tal como lo implican los estadios intermediarios, que, al pertenecer todavía al "devenir", conllevan necesariamente una multiplicidad de modificaciones). El nombre y la forma (*nâma-rûpa*, es decir, la determinación de la manifestación individual en cuanto a su esencia y en cuanto a su substancia, como lo hemos explicado precedentemente) cesan igualmente (en tanto que condiciones limitativas del ser); y, siendo "no dividido", y por consiguiente sin las partes o los miembros que componían su forma terrestre (en el estado manifestado, y en tanto que esta forma estaba sometida a la cantidad bajo diversos modos)[2], está liberado de las condiciones de la existencia individual (así como de todas las demás condiciones referentes a un estado especial y determinado de existencia cualquiera que

[1] Puede ocurrir incluso, en algunos casos excepcionales, que la transposición de estos elementos se efectúe del tal manera que la forma corporal misma desaparezca sin dejar ningún rastro sensible, y que, en lugar de ser abandonada por el ser como ocurre de ordinario, pase así toda entera, ya sea al estado sutil, ya sea al estado no manifestado, de suerte que ahí no hay muerte hablando propiamente; a propósito de esto, hemos recordado en otra parte los ejemplos bíblicos de Henoch, de Moisés y de Elías.

[2] Los modos principales de la cantidad se designan expresamente en esta fórmula bíblica: «Tú has dispuesto todas las cosas en peso, número y medida» (*Sabiduría*, XI, 21), a la cual responde término a término (salvo la intervención de los dos primeros) el *Mane*, *Theqel*, *Fares*, (contado, pesado, dividido) de la visión de Baltasar (*Daniel*, V, 25 a 28).

sea, incluso supraindividual, puesto que el ser está en adelante en el estado principial, absolutamente incondicionado)»[1].

Varios comentadores de los *Brahma-Sûtras*, para marcar todavía más claramente el carácter de esta «transformación» (tomamos este término en su sentido estrictamente etimológico, que es el de «paso fuera de la forma»), la comparan a la desaparición del agua con la que se riega una piedra ardiente. En efecto, esta agua se «transforma» al contacto con la piedra, al menos en ese sentido relativo de que ha perdido su forma visible (y no toda forma, puesto que continúa perteneciendo evidentemente al orden corporal), pero sin que se pueda decir por eso que ha sido absorbida por esa piedra, puesto que, en realidad, se ha evaporado en la atmósfera, donde permanece en un estado imperceptible a la vista[2]. Del mismo modo, el ser no es «absorbido» al obtener la «Liberación», aunque eso pueda parecer así desde el punto de vista de la manifestación, para la cual la «transformación» aparece como una «destrucción»[3]; si uno se coloca en la realidad absoluta, única que permanece para él, es al contrario dilatado más allá de todo límite, si se puede emplear una tal manera de hablar (que traduce exactamente el simbolismo del vapor de agua extendiéndose indefinidamente en la atmósfera), puesto que ha realizado efectivamente la plenitud de sus posibilidades.

---

[1] *Prashna Upanishad*, 6º Prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3er Mundaka, 2º Khanda, shruti 8. — *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 8 a 16.

[2] Comentario de Ranganâtha sobre los *Brahma-Sûtras*.

[3] Por eso es por lo que, según la interpretación más ordinaria, *Shiva* se considera como «destructor», cuando en realidad es «transformador».

CAPÍTULO XX

LA ARTERIA CORONARIA Y EL «RAYO SOLAR»

Debemos volver ahora a lo que se produce para el ser que, al no estar «liberado» en el momento mismo de la muerte, debe recorrer una serie de grados, representados simbólicamente como las etapas de un viaje, y que son otros tantos estados intermediarios, no definitivos, por los que le es menester pasar antes de llegar al término final. Importa destacar, por lo demás, que todos estos estados, que son todavía relativos y condicionados, no tienen ninguna común medida con el único que es absoluto e incondicionado; así pues, por elevados que puedan ser algunos de entre ellos cuando se les compara al estado corporal, parece que su obtención no acerca de ninguna manera al ser a su meta última que es la «Liberación»; y, puesto que al respecto del Infinito la manifestación toda entera es rigurosamente nula, las diferencias entre los estados que la constituyen evidentemente deben serlo también, por considerables que sean en sí mismas y en tanto que se consideran únicamente los diversos estados condicionados que separan unos de los otros. No obstante, por eso no es menos verdad que el paso a algunos estados superiores constituye como un encaminamiento hacia la «Liberación», que es entonces «gradual» (*krama-mukti*), de la misma manera que el empleo de algunos medios apropiados, tales como los del *Hatha-Yoga*, es una preparación eficaz, aunque no haya ciertamente ninguna comparación posible entre estos medios contingentes y la «Unión» que se trata de realizar al tomarlos como «soportes»[1]. Pero debe

[1] Se podrá observar una analogía entre lo que decimos aquí y lo que, desde el punto de vista de la teología católica, podría decirse de los sacramentos: en efecto, en estos también, las formas exteriores son propiamente «soportes», y estos medios eminentemente contingentes tienen un resultado que es de un orden completamente diferente al de ellos mismos. Es en razón de su

entenderse bien que la «Liberación», cuando se realice, implicará siempre una discontinuidad en relación al estado en el que se encuentre el ser que la obtiene, y que, cualquiera que sea este estado, esta discontinuidad no será por ello ni más ni menos profunda, puesto que, en todos los casos, no hay, entre el estado de ser «no liberado» y el de ser «liberado», ninguna relación como la que existe entre diferentes estados condicionados. Eso es verdad incluso para los estados que están tan por encima del estado humano que, considerados desde éste, podrían tomarse por el término al que el ser debe tender finalmente; y esta ilusión es posible incluso para estados que no son en realidad más que modalidades del estado humano, aunque muy alejados a todos los respectos de la modalidad corporal; hemos pensado que era necesario llamar la atención sobre este punto, a fin de prevenir toda equivocación y todo error de interpretación, antes de retomar nuestra exposición de las modificaciones póstumas a las que puede estar sometido el ser humano.

«El “alma viva” (*jîvâtmâ*), con las facultades vitales reabsorbidas en ella (y que permanecen en ella en tanto que posibilidades, así como se ha explicado precedentemente), una vez retirada a su propia morada (el centro de individualidad, designado simbólicamente como el corazón, así como lo hemos visto desde el comienzo, y donde reside en efecto en tanto que, en su esencia e independientemente de sus condiciones de manifestación, es realmente idéntica a *Purusha*, de quien no se

constitución misma y de sus condiciones propias por lo que el individuo humano tiene necesidad de tales «soportes» como punto de partida de una realización que le rebasa; y la desproporción entre los medios y el fin no hace sino corresponder a la que existe entre el estado individual, tomado como base de esta realización, y el estado incondicionado que es su término. No podemos desarrollar al presente una teoría general de la eficacia de los ritos; diremos simplemente, para hacer comprender su principio esencial, que todo lo que es contingente en tanto que manifestación (a menos de que se trate de determinaciones puramente negativas) y no lo es si se considera en tanto que posibilidades permanentes e inmutables, es decir, que todo lo que tiene alguna existencia positiva debe rencontrarse así en lo no manifestado, y, que es eso lo que permite una transposición de lo individual a lo Universal, por supresión de las condiciones limitativas (y por consiguiente negativas) que son inherentes a toda manifestación.

distingue más que ilusoriamente), a la sumidad (es decir, la porción mas sublimada) de este órgano sutil (figurada como un loto de ocho pétalos), brilla[1] e ilumina el pasaje por el que el alma debe partir (para alcanzar los diversos estados de los que vamos a tratar a continuación): la coronilla de la cabeza, si el individuo es un Sabio (*vidwân*), y otra región del organismo (que corresponde fisiológicamente al plexo solar)[2], si es un ignorante (*avidwân*)[3]. Ciento una arterias (*nâdis*, igualmente sutiles y luminosas)[4] salen del centro vital (como los radios de una rueda salen de su núcleo), y una de estas arterias (sutiles) pasa por la coronilla de la cabeza (región considerada como correspondiente a los estados superiores del ser, en cuanto a sus posibilidades de comunicación con la individualidad humana, como se ha visto en la descripción de los miembros de *Vaishwânara*); ella se llama *sushumnâ*»[5]. Además de ésta, que ocupa una situación central, hay otras dos *nâdis* que desempeñan un papel particularmente importante (concretamente para la correspondencia de la respiración en el

---

[1] Es evidente que esta palabra es también de las que deben entenderse simbólicamente, puesto que aquí no se trata del fuego sensible, sino de una modificación de la Luz inteligible.

[2] Los plexos nerviosos, o más exactamente sus correspondientes en la forma sutil (en tanto que ésta está ligada a la forma corporal), se designan simbólicamente como «ruedas» (*chakras*) o también como «lotos» (*padmas* o *kamalas*). — En lo que concierne a la coronilla de la cabeza, desempeña igualmente un papel importante en las tradiciones islámicas que conciernen a las condiciones póstumas del ser humano; y sin duda se podrían encontrar también en otras partes usos que se refieren a consideraciones del mismo orden que las que se trata aquí (la tonsura de los sacerdotes católicos, por ejemplo), aunque su razón profunda haya podido olvidarse a veces.

[3] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4º Adhyâya, 4º Brâhmana, shrutis 1 y 2.

[4] Recordaremos que no se trata de las arterias corporales de la circulación sanguínea, como tampoco de canales que contienen el aire respirado; por lo demás, es bien evidente que en el orden corporal no puede haber ningún canal que pase por la coronilla de la cabeza, puesto que no hay ninguna abertura en esa región del organismo. Por otra parte, es menester destacar que, aunque el precedente retiro de *jîvâtmâ* implica ya el abandono de la forma corporal, no toda relación ha cesado todavía entre ésta y la forma sutil en la fase de que se trata ahora, pues se puede continuar, al describir ésta, hablando de los diversos órganos sutiles según la correspondencia que existía en la vida fisiológica.

[5] *Katha Upanishad*, 2º Adhyâya, 6º Vallî, shruti 16.

orden sutil, y por consiguiente para las prácticas del *Hatha-Yoga*: una, situada a su derecha, se llama *pingalâ*; la otra, a su izquierda, se llama *idâ*. Además, se dice que la *pingalâ* corresponde al Sol y la *idâ* a la Luna; ahora bien, se ha visto más atrás que el Sol y la Luna se designan como los dos ojos de *Vaishwânara*; así pues, éstos están respectivamente en relación con las dos *nâdis* de que se trata, mientras que la *sushumnâ*, al estar en el medio, está en relación con el «tercer ojo», es decir, con el ojo frontal de *Shiva*[1]; pero no podemos más que indicar de pasada estas consideraciones, que se salen del tema que vamos a tratar al presente.

«Por este pasaje (la *sushumnâ* y la coronilla de la cabeza donde desemboca), en virtud del Conocimiento adquirido y de la consciencia de la Vía meditada (consciencia que es esencialmente de orden extratemporal, puesto que, incluso en tanto que se la considera en el estado humano, es un reflejo de los estados superiores)[2], el alma del Sabio, dotada (en virtud de la

[1] En el aspecto de este simbolismo que se refiere a la condición temporal, el Sol y el ojo derecho corresponden al futuro, la Luna y el ojo izquierdo al pasado; el ojo frontal corresponde al presente, que, desde el punto de vista de lo manifestado, no es más que un instante inaprehensible, comparable a lo que es en el orden espacial, el punto geométrico sin dimensiones: por eso es por lo que una mirada de este tercer ojo destruye toda manifestación (lo que se expresa simbólicamente diciendo que lo reduce todo a cenizas), y es por eso también por lo que no es representado por ningún órgano corporal; pero, cuando uno se eleva por encima de este punto de vista contingente, el presente contiene toda realidad (de igual modo que el punto encierra en sí mismo todas las posibilidades espaciales), y cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, todas las cosas permanecen en el «eterno presente», de suerte que la destrucción aparente es verdaderamente la «transformación». Este simbolismo es idéntico al del *Janus Bifrons* de los latinos, que tiene dos rostros, uno vuelto hacia el pasado y el otro hacia el porvenir, pero cuyo verdadero rostro, el que mira el presente, no es ni uno ni el otro de los que se pueden ver. — Señalamos también que las *nâdis* principales, en virtud de la misma correspondencia que acaba de indicarse, tienen una relación particular con lo que se puede llamar, en el lenguaje occidental, la «alquimia humana», donde el organismo es representando como el *athanor* hermético, y que, aparte de la terminología diferente empleada por una y otra parte, es muy comparable al *Hatha-Yoga.*

[2] Es pues un grave error hablar aquí de «recuerdo», como lo ha hecho Colebrooke en la exposición que ya hemos mencionado; la memoria,

regeneración psíquica que ha hecho de él un hombre "dos veces nacido" *dwija*)[1] de la Gracia espiritual (*Prasâda*) de *Brahma*, que reside en este centro vital (en relación al individuo humano considerado), esta alma escapa (se libera de todo lazo que puede subsistir todavía con la condición corporal) y encuentra un rayo solar (es decir, simbólicamente, una emanación del Sol espiritual, que es *Brahma* mismo, considerado esta vez en lo Universal: este rayo solar no es otra cosa que una particularización, en relación con el ser considerado, o, si se prefiere, una «polarización» del principio supraindividual *Buddhi* o *Mahat*, por el que los múltiples estados manifestados del ser son ligados entre sí y puestos en comunicación con la personalidad transcendente, *Âtmâ*, que es idéntica al Sol espiritual mismo); es por esta ruta (indicada como

condicionada por el tiempo en el sentido más estricto de esta palabra, es una facultad relativa únicamente a la existencia corporal, y que no se extiende más allá de los límites de esta modalidad especial y restringida de la individualidad humana; así pues, forma parte de esos elementos psíquicos a los que hemos hecho alusión más atrás, y cuya disolución es una consecuencia directa de la muerte corporal.

[1] La concepción del «segundo nacimiento», como ya lo hemos hecho observar en otra parte, es de las que son comunes a todas las doctrinas tradicionales; en el cristianismo, en particular, la regeneración psíquica está representada muy claramente por el bautismo. — Cf. este pasaje del Evangelio: «Si un hombre no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios... En verdad os digo, si un hombre no renace del agua y del espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios... No os sorprendáis de que os haya dicho, que es menester que nazcáis de nuevo» (*San Juan*, III, 3 a 7). El agua es considerada por muchas tradiciones como el medio original de los seres, y la razón de ello está en su simbolismo, tal como le hemos explicado más atrás, por el que representa a *Mûla-Prakriti*; en un sentido superior, y por transposición, es la Posibilidad Universal misma; el que «nace del agua» deviene «hijo de la Virgen», y por consiguiente hermano adoptivo de Cristo y coheredero del «Reino de Dio». Por otra parte, si se observa que el «espíritu», en el texto que acabamos de citar es el *Ruahh* hebraico (asociado aquí al agua como principio complementario, como al comienzo del *Génesis*), y que éste designa al mismo tiempo el aire, se encontrará la idea de la purificación por los elementos, tal como se encuentra en todos los ritos iniciáticos así como en los ritos religiosos; y por lo demás, la iniciación misma se considera siempre como un «segundo nacimiento», simbólicamente cuando no es más que un formalismo más o menos exterior, pero efectivamente cuando se confiere de una manera real al que está debidamente calificado para recibirla.

el trayecto del "rayo solar") por donde el alma se dirige, ya sea a la noche o al día, al invierno o al verano[1]. El contacto de un rayo del Sol (espiritual) con la *sushumnâ* es constante, mientras subsiste el cuerpo (en tanto que organismo vivo y vehículo del ser manifestado)[2]; los rayos de la Luz (inteligible), emanados de este Sol, llegan a esta arteria (sutil), y, recíprocamente (en modo reflejo), se extienden desde la artería al Sol, como un prolongamiento indefinido por el que se establece la comunicación, ya sea virtual, ya sea efectiva, de la individualidad con lo Universal»[3].

Lo que acaba de decirse es completamente independiente de las circunstancias temporales y de todas las demás contingencias similares que acompañan a la muerte; no es que estas contingencias carezcan siempre de influencia sobre la condición póstuma del ser, pero solo hay que considerarlas en algunos casos particulares, que, por lo demás, no podemos más que indicar aquí sin otro desarrollo. «La preferencia por el verano, en ejemplo de lo cual se cita el caso de *Bhîshma*, que esperó para morir el retorno de esta estación favorable, no concierne al Sabio que, en la contemplación de *Brahma*, ha cumplido los ritos (relativos al "encantamiento")[4] tal como se prescriben por el *Veda*, y que, por

---

[1] *Chhâdogya Upanishad*, 8º Prapâthaka, 6º Khanda, shruti 5.

[2] A falta de toda otra consideración, esto bastaría para mostrar claramente que no puede tratarse de un rayo solar en el sentido físico (para el que el contacto no sería constantemente posible), y que lo que se designa así no puede serlo más que simbólicamente. — El rayo que está en conexión con la arteria coronaria se llama también *sushumnâ*.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka, 6º Khanda, shruti 2.

[4] Por esta palabra de «encantamiento» en el sentido en el que la empleamos aquí, es menester entender esencialmente una aspiración del ser hacia lo Universal, que tiene por cometido obtener una iluminación interior, cualesquiera que sean por lo demás los medios exteriores, gestos (*mudrâs*), palabras o sonidos musicales (*mantras*), figuras simbólicas (*yantras*) u otros, que pueden emplearse accesoriamente como soporte del acto interior, y cuyo efecto es determinar vibraciones rítmicas que tienen una repercusión a través de la serie indefinida de los estados del ser. Un tal «encantamiento» no tiene pues absolutamente nada de común con las prácticas mágicas a las cuales se da a veces el mismo nombre en occidente, como tampoco con un acto religioso tal como la plegaria; todo aquello de lo que se trata aquí se refiere

consiguiente, ha adquirido (al menos virtualmente) la perfección de Conocimiento Divino[1]; pero concierne a aquellos que han seguido las observancias enseñadas por el *Sânkhya* o el *Yoga-Shâstra*, según las cuales el tiempo del día y el de la estación del año no son indiferentes, sino que tienen (para la liberación del ser que sale del estado corporal después de una preparación cumplida conformemente a los métodos de que se trata) una acción efectiva en tanto que elementos inherentes al rito (en el que intervienen como condiciones de las que dependen los efectos que pueden obtenerse de él)»[2]. No hay que decir que, en este último caso, la restricción considerada se aplica solo a seres que no han alcanzado más que los grados de realización que corresponden a extensiones de la individualidad humana; para el que ha rebasado efectivamente los límites de la individualidad, la naturaleza de los medios empleados en el punto de partida de la realización ya no podría influir en nada sobre su condición ulterior.

---

exclusivamente al dominio de la realización metafísica.

[1] Decimos virtualmente, porque, si esta perfección fuera efectiva, la «Liberación» ya habría sido obtenida por eso mismo; el Conocimiento puede ser teóricamente perfecto, aunque la realización correspondiente no se haya cumplido todavía más que parcialmente.

[2] *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 2º Pâda, sûtras 17 a 21.

CAPÍTULO XXI

EL «VIAJE DIVINO»
DEL SER EN VÍA DE LIBERACIÓN

La continuación del viaje simbólico cumplido por el ser en su proceso de liberación gradual, desde la terminación de la arteria coronaria (*sushumnâ*), que comunica constantemente con un rayo de Sol espiritual, hasta su destino final, se efectúa siguiendo la Vía que está marcada por el trayecto de este rayo recorrido en sentido inverso (según su dirección refleja) hasta su fuente, que es este destino mismo. Sin embargo, si se considera que una descripción de este género puede aplicarse a los estados póstumos recorridos sucesivamente, por una parte, por los seres que obtendrán la «Liberación» a partir del estado humano, y, por otra, por aquellos que, después de la reabsorción de la individualidad humana, tendrán que pasar, al contrario, a otros estados de manifestación individual, deberá haber dos itinerarios diferentes correspondientes a estos dos casos: en efecto, se dice que los primeros siguen la «Vía de los Dioses» (*devâ-yâna*), mientras que los segundos siguen la «Vía de los Ancestros» (*pitriyâna*). Estos dos itinerarios simbólicos están resumidos en el pasaje siguiente de la *Bhagavad-Gîtâ*: «Yo voy a enseñarte, oh Bhârata, en cuáles momentos aquellos que tienden a la Unión (sin haberla realizado efectivamente) abandonan la existencia manifestada, ya sea sin retorno, ya sea para volver a ella de nuevo. Fuego, luz, día, luna creciente, semestre ascendente del sol hacia el norte, es bajo estos signos luminosos como van a *Brahma* los hombres que conocen a *Brahma*. Humo, noche, luna decreciente, semestre descendente del sol hacia el sur, es bajo estos signos de sombra como van a la Esfera de la Luna (literalmente: "alcanzan la luz lunar") para volver de nuevo a continuación (a nuevos estados de manifestación). Estás son las dos Vías permanentes, una clara, la

otra obscura, del mundo manifestado (*jagat*); por una no hay retorno (de lo no manifestado a lo manifestado); por la otra se vuelve de nuevo atrás (a la manifestación)»[1].

El mismo simbolismo se expone, con más detalles, en diversos pasajes del *Vêda*; y primeramente, en lo que concierne al *pitri-yana*, haremos destacar solamente que no conduce más allá de la Esfera de la Luna, de suerte que, por ahí, el ser no se libera de la forma, es decir, de la condición individual entendida en su sentido más general, puesto que, como ya lo hemos dicho, es precisamente la forma lo que define la individualidad como tal[2]. Según correspondencias que hemos indicado más atrás, esta Esfera de la Luna representa la «memoria cósmica»[3]; por eso es la morada de los *Pitris*, es decir, de los seres del ciclo antecedente, que se consideran como los generadores del ciclo actual, en razón del encadenamiento causal del que la sucesión de los ciclos no es más que el símbolo; y es de ahí de donde viene la denominación del *pitri-yâna*, mientras que la del *devâ-yâna* designa naturalmente la Vía que conduce hacia los estados superiores del ser, y por consiguiente hacia la asimilación a la esencia misma de la Luz inteligible. Es en la Esfera de la Luna donde se disuelven las formas que han cumplido el curso completo de su desarrollo; y es ahí también donde están contenidos los gérmenes de las formas todavía no desarrolladas, ya que, para la forma como para toda otra cosa, el punto de partida y el punto de conclusión se sitúan necesariamente en el mismo orden de existencia. Para precisar más estas consideraciones, sería menester poder referirse expresamente a la teoría de los ciclos; pero aquí basta repetir que, puesto que cada ciclo es en realidad un estado de existencia, la forma antigua que abandona un ser no liberado de la individualidad y la forma nueva que reviste pertenecen forzosamente a dos estados diferentes (el paso de una a la otra se

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 a 26.

[2] Sobre el *pitri-yana*, ver *Chhândogya Upanishad*, 5º Prapâthaka, 10 Khanda, shruti 16.

[3] Es por esta razón por lo que se dice a veces simbólicamente, incluso en occidente, que en ella se encuentra todo lo que se ha perdido en este mundo terrestre (cf. Ariosto, *Orlando Furioso*).

efectúa en la Esfera de la Luna, donde se encuentra el punto común a los dos ciclos), ya que un ser, cualquiera que sea, no puede pasar dos veces por el mismo estado, así como lo hemos explicado en otra parte al mostrar la absurdidad de las teorías «reencarnacionistas» inventadas por algunos occidentales modernos[1].

Insistiremos un poco más sobre el *dêva-yâna*, que se refiere a la identificación efectiva del centro de la individualidad[2], donde todas las facultades se han reabsorbido precedentemente en el «alma viva» (*jîvâtmâ*), con el centro mismo del ser total, residencia del Universal *Brahma*. El proceso del que se trata no se aplica pues, lo repetimos, más que al caso donde esta identificación no ha sido realizada durante la vida terrestre, ni en el momento mismo de la muerte; por lo demás, cuando esta identificación está cumplida, ya no hay «alma viva» distinta del «Sí mismo», puesto que en adelante el ser ha salido de la condición individual: esta distinción, que jamás ha existido más que en modo ilusorio (ilusión que es inherente a esta condición misma), cesa para él desde que alcanza la realidad absoluta; la individualidad desaparece con todas las determinaciones limitativas y contingentes, y solo permanece la personalidad en la plenitud del ser, conteniendo en sí misma, principialmente, todas sus posibilidades en el estado permanente y no manifestado.

Según el simbolismo védico, tal como le encontramos en varios textos de las *Upanishads*[3], el ser que cumple el *dêva-yâna*, al

[1] Todo lo que acaba de decirse aquí tiene también una relación con el simbolismo de *Janus*: la Esfera de la Luna determina la separación de los estados superiores (no individuales) y de los estados inferiores (individuales); de ahí el doble papel de la Luna como *Janua Coeli* (ver las letanías de la Virgen en la liturgia católica) y *Janua Inferni*, lo que corresponde de una cierta manera a la distinción del *dêva-yâna* y del *pitri-yâna*. — *Jana* o *Diana* no es otra cosa que la forma femenina de *Janus*; y, por otra parte, *yâna* deriva de la raíz verbal *i*, «ir» (latín *ire*), donde algunos, y concretamente Ciceron, quieren ver también la raíz del nombre de *Janus*.

[2] Entiéndase bien que aquí se trata de la individualidad integral, y no reducida únicamente a su modalidad corporal, la cual, por lo demás, ya no existe para el ser considerado, puesto que se trata de estados póstumos.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 4º Prapâthaka, 15º Khanda, shrutis 5 y 6, y 5º Prapâthaka, 10º Khanda, shrutis 1 y 2; *Kaushîtakî Upanishad*, 1er Adhyâya,

abandonar la Tierra (*Bhû*, es decir, el mundo corporal o el dominio de la manifestación grosera), es conducido primero a la luz (*archis*), por la cual es menester entender aquí el *Reino del Fuego* (*Têjas*), cuyo Regente es *Agni*, llamado también *Vaishwânara*, en una significación especial de este nombre. Por lo demás, es menester destacar bien que, cuando encontramos en la enumeración de estas etapas sucesivas la designación de los elementos, ésta no puede ser más que simbólica, puesto que los *bhûtas* pertenecen todos propiamente al mundo corporal, que está representado todo entero por la Tierra (la cual, en tanto que elemento, es *Prithwî*); así pues, se trata en realidad de diferentes modalidades del estado sutil. Del Reino del Fuego, el ser es conducido a los diversos dominios de los regentes (*dêvatâs*, «deidades») o distribuidores del día, de la semi-lunación clara (periodo creciente o primera mitad del mes lunar)[1], de los seis meses de ascensión del sol hacia el norte, y finalmente del año, y todo esto debe entenderse de la correspondencia de estas divisiones del tiempo (los «momentos» de los que habla la *Bhagavad-Gîtâ*) transpuestas analógicamente a los prolongamientos extracorporales del estado humano, y no de estas divisiones mismas, que no son literalmente aplicables más que al estado corporal[2]. De ahí, pasa al Reino del Aire (*Vâyu*), cuyo

---

Shruti 3; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5º Adhyâya, 10º Brâhmana, shruti 1, y 6º Adhyâya, 2º Brâhmana, shruti 15.

[1] Este periodo creciente de la lunación se llama *pûrva-paksha*, «primera parte», y el periodo decreciente *uttara-paksha*, «última parte» del mes. — Estas expresiones *pûrva-paksha* y *uttara-paksha* tienen también otra acepción completamente diferente: en una discusión, designan respectivamente una objeción y su refutación.

[2] Podría ser interesante establecer la concordancia de esta descripción simbólica con las que dan otras doctrinas tradicionales (cf. concretamente el *Libro de los Muertos* de los antiguos egipcios y la *Pistis Sophia* de los gnósticos alejandrinos, así como el *Bardo-Thodol* tibetano); pero eso nos llevaría demasiado lejos. — En la tradición hindú, *Ganêsha*, que representa el Conocimiento, es designado al mismo tiempo como el «Señor de las deidades»; su simbolismo, en relación con las divisiones temporales que acabamos de tratar, daría lugar a unos desarrollos extremadamente dignos de interés, y también a unas aproximaciones muy instructivas con antiguas tradiciones occidentales; todas estas cosas, que no pueden encontrar sitio aquí, serán

Regente (designado por el mismo nombre) le dirige por el lado de la Esfera del Sol (*Sûrya* o *Âditya*), a partir del límite superior de su dominio, por un pasaje comparado al núcleo de la rueda de un carro, es decir, a un eje fijo alrededor del cual se efectúa la rotación o la mutación de todas las cosas contingentes (es menester no olvidar que *Vâyu* es esencialmente el principio «moviente»), mutación a la que el ser va a escapar en adelante[1]. Seguidamente pasa a la Esfera de la Luna (*Chandra* o *Soma*), donde no permanece como el que ha seguido el *pitri-yâna*, sino desde donde sube a la región del relámpago (*vidyut*)[2], por encima de la cual está el Reino del Agua *Ap*, cuyo Regente es *Varuna*[3] (como analógicamente, el rayo estalla por debajo de las nubes de lluvia). Aquí se trata de las Aguas superiores o celestes, que representan el conjunto de las posibilidades informales[4], por

quizás retomadas en alguna otra ocasión.

[1] Para emplear el lenguaje de los filósofos griegos, se podría decir que va a escapar a la «generación» ([illegible]) y a la «corrupción» ([illegible]), términos que son sinónimos de «nacimiento» y de «muerte» cuando estas últimas palabras se aplican a todos los estados de manifestación individual; y, por lo que hemos dicho de la Esfera de la Luna y de su significación, se puede comprender también lo que querían decir estos mismos filósofos, concretamente Aristóteles, cuando enseñaban que solo el mundo sublunar está sometido a la «generación» y a la «corrupción»: en efecto, este mundo sublunar representa en realidad la «corriente de las formas» de la tradición extremo oriental, y los Cielos, que son los estados informales, son necesariamente incorruptibles, es decir, que ya no hay disolución o desintegración posible para el ser que ha alcanzado esos estados.

[2] Esta palabra *vidyut* parece estar también en relación con la raíz *vid*, en razón de la conexión de la luz y de la vista; su forma está muy próxima de la de *vidya*: el relámpago ilumina las tinieblas; éstas son el símbolo de la ignorancia (*avidya*), y el conocimiento es una «iluminación» interior.

[3] Hacemos destacar, de pasada, que este nombre es manifiestamente idéntico al griego [illegible], aunque algunos filólogos hayan querido, no se sabe bien por qué, contestar esta identidad; el Cielo, llamado [illegible], es en efecto la misma cosa que las «Aguas superiores» de las que habla el *Génesis*, y que reencontramos aquí en el simbolismo hindú.

[4] Las *Apsarâs* son las Ninfas celestes, que simbolizan también estas posibilidades informales; corresponden a las *Hûries* del Paraíso islámico (*El-Jannah*), que, salvo en las transposiciones de las que es susceptible desde el punto de vista esotérico y que le confieren significaciones de orden más elevado, es propiamente el equivalente del *Swarga* hindú.

oposición a las Aguas inferiores, que representan el conjunto de las posibilidades formales; ya no puede tratarse de estas últimas desde que el ser ha rebasado la Esfera de la Luna, puesto que ésta es, como lo decíamos hace un momento, el medio cósmico donde se elaboran los gérmenes de toda la manifestación formal. Finalmente, el resto del viaje se efectúa por la región luminosa intermediaria (*Antariksha*, de la cual hemos hablado precedentemente en la descripción de los siete miembros de *Vaishwânara*, pero con una aplicación algo diferente)[1], que es el Reino de *Indra*[2], y que está ocupada por el Éter (*Âkâsha*, que representa aquí el estado primordial de equilibrio indiferenciado), hasta el Centro espiritual donde reside *Prajâpati*, el «Señor de los seres producidos», que es, como ya lo hemos indicado, la manifestación principial y la expresión directa de *Brahma* mismo en relación al ciclo total o al grado de existencia al que pertenece el estado humano, ya que éste debe considerarse todavía aquí, aunque solo en principio, como el estado donde el ser ha tomado su punto de partida, y con el que, incluso una vez salido de la forma o de la individualidad, guarda algunos lazos mientras no ha alcanzado el estado absolutamente incondicionado, es decir, mientras, para él, la «Liberación» no es plenamente efectiva.

En los diversos textos donde se describe el «viaje divino», existen algunas variaciones, por lo demás poco importantes y más aparentes que reales en el fondo, en cuanto al número y al orden de enumeración de las estaciones intermediarias; pero la

[1] Hemos dicho entonces que es el medio de elaboración de las formas, porque, en la consideración de los «tres mundos», esta región corresponde al dominio de la manifestación sutil, y se extiende desde la Tierra hasta los Cielos; aquí, al contrario, la región intermediaria de que se trata está situada más allá de la Esfera de la Luna, y por consiguiente en lo informal, y se identifica al *Swarga*, si se entiende por esta palabra, no ya los cielos o los estados superiores en su conjunto, sino solamente su porción menos elevada. A propósito de esto, se destacará todavía cómo la observación de algunas relaciones jerárquicas permite la aplicación de un mismo simbolismo a diferentes grados.

[2] *Indra*, cuyo nombre significa «poderoso», es designado también como el Regente del *Swarga*, lo que se explica por la identificación indicada en la nota precedente; este *Swarga* es un estado superior, pero no definitivo, y todavía condicionado, aunque informal.

exposición que precede es la que resulta de una comparación general de estos textos, y puede considerarse así como la estricta expresión de la doctrina tradicional sobre esta cuestión[1]. Por lo demás, nuestra intención no es extendernos mucho sobre una explicación más detallada de todo este simbolismo, que, en resumidas cuentas, es bastante claro por sí mismo, en su conjunto, para quienquiera que esté un poco habituado a las concepciones orientales (podríamos decir incluso a las concepciones tradicionales sin restricción) y a sus modos generales de expresión; además, su interpretación se encuentra facilitada también por todas las consideraciones que ya hemos expuesto, y en las que se habrá encontrado un gran número de estas transposiciones analógicas que constituyen el fondo mismo de todo simbolismo[2]. Lo que recordaremos solamente una vez más, a riesgo de repetirnos, y porque es completamente esencial para la comprensión de estas cosas, es esto: debe entenderse bien que cuando se mencionan, por ejemplo, las Esferas del Sol y de la Luna, jamás se trata del sol y de la luna en tanto que astros visibles, que pertenecen simplemente al dominio corporal, sino más bien de los principios universales que estos astros representan en cierta manera en el mundo sensible, o al menos de la manifestación de estos principios en grados diversos, en virtud de las correspondencias analógicas que ligan entre ellos todos los estados del ser[3]. En efecto, los diferentes Mundos (*Lokas*), Esferas

[1] Para esta descripción de las diversas fases del *dêva-yâna*, ver *Brahma-Sûtras*, 4º adhyâya, 3º Pâda, sûtras 1 a 6.

[2] En esta ocasión, nos excusaremos de haber multiplicado las notas y de haberlas dado más extensión de lo que se hace habitualmente; lo hemos hecho sobre todo en lo que concierne precisamente a las interpretaciones de este género, y también a las aproximaciones que hay que establecer con otras doctrinas; eso era necesario para no interrumpir la sucesión de nuestra exposición con disgresiones demasiado frecuentes.

[3] Los fenómenos naturales en general, y concretamente los fenómenos astronómicos, jamás se consideran por las doctrinas tradicionales sino a título de simple modo de expresión, como simbolizando algunas verdades de orden superior; y, si las simbolizan en efecto, es porque sus leyes no son otra cosa, en el fondo, que una expresión de estas verdades mismas en un dominio especial, una suerte de traducción de los principios correspondientes, adaptada naturalmente a las condiciones particulares del estado corporal y humano. Se

planetarias y Reinos elementarios, que se describen simbólicamente (pero simbólicamente solo, puesto que el ser que los recorre ya no está sometido al espacio) como otras tantas regiones, no son en realidad más que estados diferentes[1]; y este simbolismo espacial (del mismo modo que el simbolismo temporal que sirve concretamente para expresar la teoría de los ciclos) es muy natural y de un uso bastante generalmente extendido como para no poder confundir más a aquellos que son incapaces de ver otra cosa que el sentido más groseramente literal; esos no comprenderán nunca lo que es un símbolo, ya que sus concepciones están irremediablemente limitadas a la existencia terrestre y al mundo corporal, donde, por la más pueril de las ilusiones, quieren encerrar toda la realidad.

La posesión efectiva de los estados de que se trata puede obtenerse por la identificación con los principios que se designan como sus Regentes respectivos, identificación que, en todos los casos, se opera por el conocimiento, a condición de que éste no sea simplemente teórico; la teoría no debe considerarse más que como la preparación, por lo demás indispensable, de la realización correspondiente. Pero, para cada uno de estos principios, considerado en particular y aisladamente, los resultados de una tal identificación no se extienden más allá de su propio dominio, de suerte que la obtención de tales estados, todavía condicionados, no constituye más que una etapa preliminar, una especie de encaminamiento (en el sentido que hemos precisado más atrás y

puede comprender así cuán enorme es el error de aquellos que quieren ver «naturalismo» en estas doctrinas, o que creen que ellas no se proponen más que describir y explicar los fenómenos como puede hacerlo la ciencia «profana», aunque bajo formas diferentes; eso es propiamente invertir las relaciones normales y tomar el símbolo mismo por lo que representa, el signo por la cosa o la idea significada.

[1] La palabra sánscrita *loka* es idéntica al latín *locus*, «lugar»; a propósito de esto se puede destacar que, en la doctrina católica, el Cielo, el Purgatorio y el Infierno se designan igualmente como «lugares», que se toman, también ahí, para representar simbólicamente estados, ya que no podría tratarse de ninguna manera, ni siquiera para la interpretación más exterior de esta doctrina, de situar en el espacio estos estados póstumos; una tal equivocación no ha podido producirse más que en las teorías «neoespiritualistas» que han visto la luz en el occidente moderno.

con las restricciones que conviene aportar a una semejante manera de hablar) hacia la «Identidad Suprema», meta última alcanzada por el ser en su completa y total universalización, y cuya realización, para aquellos que tienen que cumplir previamente el *dêva-yâna*, puede diferirse, así como se ha dicho precedentemente, hasta el *pralaya*, puesto que el paso de cada estado al siguiente no deviene posible más que para el ser que ha obtenido el grado correspondiente de conocimiento efectivo[1].

Por consiguiente, en el caso considerado al presente y que es el de *krama-mukti*, el ser, hasta el *pralaya*, puede permanecer en el orden cósmico y no alcanzar la posesión efectiva de estados transcendentes, en la cual consiste propiamente la verdadera realización metafísica; pero por eso no ha obtenido menos desde entonces, y por el hecho mismo de que ha rebasado la Esfera de la Luna (es decir, porque ha salido de la «corriente de las formas»), esa «inmortalidad virtual» que hemos definido más atrás. Por eso es por lo que el Centro espiritual que hemos tratado no es todavía más que el centro de un cierto estado o de un cierto grado de existencia, ese al que pertenece el ser en tanto que humano, y al que continúa perteneciendo de una cierta manera, puesto que su total universalización, en modo supraindividual, no está actualmente realizada; y es también por eso por lo que se ha dicho que, en una tal condición, las trabas individuales todavía no pueden ser completamente destruidas. Es muy exactamente en este punto donde se detienen las concepciones que se pueden llamar propiamente religiosas, que se refieren siempre a extensiones de la individualidad humana, de suerte que los estados que permiten alcanzar deben conservar forzosamente alguna relación con el mundo manifestado, incluso cuando le rebasan, y no son esos estados transcendentes a los que no hay otro acceso que por el Conocimiento metafísico puro. Esto puede aplicarse concretamente a los «estados místicos»; y, en lo que

[1] Es muy importante notar aquí que es a la realización inmediata de la «Identidad Suprema» a lo que los *Brâhmanes* se han dedicado siempre casi exclusivamente, mientras que los *Kshatriyas* han desarrollado de preferencia el estudio de los estados que corresponden a las diversas etapas del *dêva-yâna* así como a las del *pitri-yâna*.

concierne a los estados póstumos, entre la «inmortalidad» o la «salvación» entendidas en el sentido religioso (el único que consideran de ordinario los occidentales) y la «Liberación», hay precisamente la misma diferencia que entre la realización mística y la realización metafísica cumplida durante la vida terrestre; así pues, en todo rigor, aquí no puede hablarse más que de «inmortalidad virtual» y, como conclusión última, de «reintegración en modo pasivo»; este último término escapa por lo demás al punto de vista religioso tal como se entiende comúnmente, y sin embargo es solo por eso por lo que se justifica el empleo que se hace ahí de la palabra «inmortalidad» en un sentido relativo, y por lo que puede establecerse una suerte de vinculamiento o de paso de este sentido relativo al sentido absoluto y metafísico en el que este mismo término es tomado por los orientales. Por lo demás, todo eso no nos impide admitir que las concepciones religiosas son susceptibles de una transposición por la cual reciben un sentido superior y más profundo, y eso porque este sentido está también en las Escrituras sagradas sobre las que reposan; pero, por una tal transposición, pierden su carácter específicamente religioso, porque este carácter está vinculado a algunas limitaciones, fuera de las cuales se está en el orden metafísico puro. Por otra parte, una doctrina tradicional que, como la doctrina hindú, no se coloca en el punto de vista de las religiones occidentales, por eso no reconoce menos la existencia de los estados que son considerados más especialmente por estas últimas, y ello debe ser así forzosamente, desde que esos estados son efectivamente posibilidades del ser; pero no puede acordarles una importancia igual a la que les dan las doctrinas que no van más allá (puesto que, si puede decirse así, la perspectiva cambia con el punto de vista), y, además, debido a que los rebasa, los sitúa en su lugar exacto en la jerarquía total.

Así, cuando se dice que el término del «viaje divino» es el Mundo de *Brahma* (*Brahma-Loka*), aquello de lo que se trata no es, inmediatamente al menos, el Supremo *Brahma*, sino solo su determinación como *Brahmâ*, el cual es *Brahma* «calificado» (*saguna*) y, como tal, considerado como «efecto de la Voluntad

productora (*Shakti*) del Principio Supremo» (*Kârya-Brahma*)[1]. Cuando se trata aquí de *Brahmâ*, es menester considerarle, en primer lugar, como idéntico a *Hiranyagarbha*, principio de la manifestación sutil, y por consiguiente de todo el dominio de la existencia humana en su integralidad; y, en efecto, hemos dicho precedentemente que el ser que ha obtenido la «inmortalidad virtual» se encuentra por así decir «incorporado», por asimilación, a *Hiranyagarbha*; y este estado, en el que puede permanecer hasta el fin del ciclo (únicamente en relación al cual *Brahmâ* existe como *Hiranyagarbha*), es lo que se considera más ordinariamente como el *Brahma-Loka*[2]. No obstante, del mismo modo que el centro de todo estado de un ser tiene la posibilidad de identificarse con el centro del ser total, el centro cósmico donde reside *Hiranyagarbha* se identifica virtualmente con el centro de todos los mundos[3]; queremos decir que, para el ser que ha rebasado un cierto grado de conocimiento, *Hiranyagarbha* aparece como idéntico a un aspecto más elevado del «No Supremo»[4], que es *Îshwara* o el Ser

[1] La palabra *Kârya*, «efecto», se deriva de la raíz verbal *kri*, «hacer», y del sufijo *ya*, que marca un cumplimiento futuro: «lo que debe hacerse» (o más exactamente «lo que va a hacerse», ya que *ya* es una modificación de la raíz *i*, «ir»); este término implica pues una cierta idea de «devenir», lo que supone necesariamente que aquello a lo que se aplica no se considera más que en relación a la manifestación. — A propósito de la raíz *kri*, haremos destacar que es idéntica a la del latín *creare*, lo que muestra que esta última palabra, en su acepción primitiva, no tenía otro sentido que el de «hacer»; la idea de «creación» tal como se entiende hoy, idea que es de origen hebraico, no ha venido a vincularse a ella sino cuando la lengua latina ha sido empleada para expresar las concepciones judeocristianas.

[2] Es eso lo que corresponde más exactamente a los «Cielos» o a los «Paraísos» de las religiones occidentales (en las que, a este respecto, comprendemos el islamismo); cuando se considera una pluralidad de «Cielos» (que se representan frecuentemente por correspondencias planetarias), se debe entender por ello todos los estados superiores a la Esfera de la Luna (considerada a veces ella misma como el «primer Cielo» en cuanto a su aspecto de *Jauna Coeli*), hasta el *Brahma-Loka* inclusive.

[3] Aquí aplicamos todavía la noción de la analogía constitutiva del «microcosmo» y del «macrocosmo».

[4] Esta identificación de un cierto aspecto a otro aspecto superior, y así seguidamente a diversos grados hasta el Principio Supremo, no es en suma más que el desvanecimiento de otras tantas ilusiones «separativas», que algunas

Universal, principio primero de la manifestación. En este grado, el ser ya no está en el estado sutil, ni siquiera solo en principio, sino que está en lo no manifestado; pero conserva no obstante algunas relaciones con el orden de la manifestación universal, puesto que *Îshwara* es propiamente el principio de ésta, aunque ya no esté vinculado por los lazos especiales al estado humano y al ciclo particular del que éste forma parte. Este grado corresponde a la condición de *Prâjna*, y es del ser que no va más lejos, del que se dice que no está unido a *Brahma*, incluso en el *pralaya*, sino de la misma manera que en el sueño profundo; desde ahí, el retorno al otro ciclo de manifestación es todavía posible; pero, puesto que el ser está liberado de la individualidad (contrariamente a lo que tiene lugar para el que ha seguido el *pitri-yâna*), este ciclo no podrá ser mas que un estado informal y supraindividual[1]. Finalmente, en el caso donde la «Liberación» debe ser obtenida a partir del estado humano, hay todavía más que lo que acabamos de decir, y entonces el término verdadero ya no es el Ser Universal, sino el Supremo *Brahma* mismo, es decir *Brahma* «no cualificado» (*nirguna*) en Su Total Infinitud, que comprende a la vez el Ser (o las posibilidades de manifestación) y el No Ser (o la posibilidades de no manifestación), y principio de uno y del otro, y por consiguiente más allá de ambos[2], al mismo tiempo que los

iniciaciones representan por una serie de velos que caen sucesivamente.

[1] Simbólicamente, se dirá que un tal ser ha pasado de la condición de los hombres a la de los *Dêvas* (lo que se podría llamar un estado «angélico» en lenguaje occidental); por el contrario, al término del *pitri-yâna*, hay retorno al «mundo del hombre» (*mânava-Loka*), es decir, a una condición individual, designada así por analogía con la condición humana, aunque sea necesariamente diferente de ella, puesto que el ser no puede volver de nuevo a un estado por el que ya ha pasado.

[2] No obstante, recordamos que se puede entender el No Ser metafísico, del mismo modo que lo no manifestado (en tanto que éste no es solo el principio inmediato de lo manifestado, lo que no es más que el Ser), en un sentido total donde se identifica al Principio Supremo. De todas maneras, por lo demás, entre el No Ser y el Ser, como entre lo no manifestado y lo manifestado (y eso incluso si, en este último caso, uno no va más allá del Ser), la correlación no puede ser más que una pura apariencia, puesto que la desproporción que existe metafísicamente entre los dos términos no permite verdaderamente ninguna comparación.

contiene igualmente según la enseñanza que ya hemos expuesto sobre el estado incondicionado de *Âtmâ*, que es precisamente de lo que se trata ahora[1]. Es en este sentido como la morada de *Brahma* (o de *Âtmâ* en este estado incondicionado) está incluso «más allá del Sol espiritual» (que es *Âtmâ* en su tercera condición, idéntico a *Îshwara*)[2], de la misma manera que está más allá de todas las esferas de los estados particulares de existencia, individuales o extraindividuales; pero esta morada no puede ser alcanzada directamente por aquellos que no han meditado sobre *Brahma* sino a través de un símbolo (*pratîka*), puesto que cada meditación (*upâsanâ*) solo tiene entonces un resultado definido y limitado[3].

La «Identidad Suprema» es pues la finalidad del ser «liberado», es decir, libre de las condiciones de la existencia individual humana, así como de todas las demás condiciones particulares y limitativas (*upâdis*), que se consideran como otros tantos lazos[4].

---

[1] A este propósito, citaremos una vez más, para marcar todavía las concordancias de las diferentes tradiciones, un pasaje tomado al *Tratado de la Unidad* (*Rusâlatul-Ahadiyah*), de Mohyiddin ibn Arabi: «Este inmenso pensamiento (de la "Identidad Suprema") no puede convenir sino a aquel cuya alma es más vasta que los dos mundos (manifestado y no manifestado). En cuanto a aquel cuya alma es tan vasta solo como los dos mundos (es decir, a aquel que alcanza el Ser Universal, pero no le rebasa), no le conviene. Ya que, en verdad, este pensamiento es más grande que el mundo sensible (o manifestado, puesto que aquí la palabra «sensible» debe transponerse analógicamente, y no restringirse a su sentido literal) y el mundo suprasensible (o no manifestado, según la misma transposición), tomados los dos juntos».

[2] Los orientalistas, que no han comprendido lo que significa verdaderamente el Sol, y que le entienden en el sentido físico, tienen sobre este punto interpretaciones bien extrañas; es así como M. Oltramare escribe puerilmente: «Por sus salidas y sus puestas, el sol consume la vida de los mortales; el hombre liberado existe más allá del mundo del sol». ¿No se diría que se trata de escapar a la vejez y de llegar a una inmortalidad corporal como la que buscan algunas sectas occidentales contemporáneas?

[3] *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 3er Pâda, sûtras 7 a 16.

[4] Se aplican a estas condiciones palabras tales como *bandha* y *pâsha*, cuyo sentido propio es «lazo»; del segundo de estos términos deriva la palabra *pashu*, que significa así, etimológicamente, un ser vivo cualquiera, ligado por tales condiciones. *Shiva* es llamado *Pashupati*, el «Señor de los seres ligados», porque es por su acción «transformadora» como se «liberan». — La palabra

Cuando el hombre (o más bien el ser que estaba precedentemente en el estado humano) se «libera» así, el «Sí mismo» (*Âtmâ*) está plenamente realizado en su propia naturaleza «no dividida», y entonces, según Audulomi, es una consciencia omnipresente (que tiene por atributo *chaitanya*); es lo que enseña también Jaimini, pero especificando además que esta consciencia manifiesta los atributos divinos (*aishwarya*), como facultades transcendentes, por eso mismo de que está unida a la Esencia Suprema[1]. Es ese el resultado de la liberación completa, obtenida en la plenitud del Conocimiento Divino; en cuanto a aquellos cuya contemplación (*dhyâna*) no ha sido más que parcial, aunque activa (realización metafísica que ha quedado incompleta), o que ha sido puramente pasiva (como lo es la de los místicos occidentales), gozan de algunos estados superiores[2], pero sin poder llegar desde entonces a la Unión perfecta (*Yoga*), que no forma más que uno con la «Liberación»[3].

---

pashu se toma frecuentemente en una acepción especial, para designar una víctima animal del sacrificio (*yagna*, *yâga* o *medha*), la cual, por otra parte, es «liberada», al menos virtualmente, por el sacrificio; pero no podemos pensar en establecer aquí, ni siquiera sumariamente, una teoría del sacrificio, que, entendido así, está esencialmente destinado a establecer una cierta comunicación con los estados superiores, y deja completamente al margen las ideas enteramente occidentales de «rescate» o de «expiación» y otras de este género, ideas que no pueden comprenderse más que desde el punto de vista específicamente religioso.

[1] *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 4º Pâda, sûtras 5 a 7.

[2] La posesión de tales estados, que son idénticos a los diversos «Cielos», constituye, para el ser que goza de ella, una adquisición personal y permanente a pesar de su relatividad (se trata siempre de estados condicionados, aunque supraindividuales), adquisición a la que no podría aplicarse de ninguna manera la idea occidental de «recompensa», por eso mismo de que no se trata de un fruto de la acción, sino del conocimiento; por lo demás, esta idea, así como la de «mérito», de la que es un corolario, es una noción de orden exclusivamente moral, para la cual no hay ningún lugar en el dominio metafísico.

[3] A este respecto, el conocimiento es pues de dos tipos, y se dice «supremo» o «no supremo», según que concierna a *Para-Brahma o a Apara-Brahma*, y que, por consiguiente, conduzca al uno o al otro.

CAPÍTULO XXII

LA LIBERACIÓN FINAL

La «Liberación» (*Moksha* o *Mukti*), es decir, esta liberación definitiva del ser de la que acabamos de hablar en último lugar, y que es el término último al que tiende, difiere absolutamente de todos los estados por los que ese ser ha podido pasar para llegar a ella, ya que es la obtención del estado supremo e incondicionado, mientras que todos los demás estados, por elevados que sean, son todavía condicionados, es decir, sometidos a algunas limitaciones que los definen, que les hacen ser lo que son, y que los constituyen propiamente en tanto que estados determinados. Eso se aplica tanto a los estados supraindividuales como a los estados individuales, aunque sus condiciones sean diferentes; y el grado mismo del Ser puro, que está más allá de toda existencia en el sentido propio de la palabra, es decir, de toda manifestación tanto informal como formal, no obstante implica todavía una determinación, que, aunque es primordial y principial, por eso no es menos una limitación. Es por el Ser por quien subsisten todas las cosas en todos los modos de la Existencia universal, y el Ser subsiste por sí mismo; determina todos los estados de los que Él es el principio, y Él no es determinado más que por sí mismo; pero determinarse a sí mismo, es todavía ser determinado, y por consiguiente limitado en cierta manera, de suerte que la Infinitud no puede ser atribuida al Ser, que no debe considerarse de ninguna manera como el Principio Supremo. Se puede ver por esto toda la insuficiencia metafísica de las doctrinas occidentales, queremos decir de aquellas mismas en las que hay sin embargo una parte de metafísica verdadera[1]: al detenerse en el Ser, son

[1] Así pues, no hacemos alusión más que a las doctrinas filosóficas de la antigüedad y de la Edad Media, ya que los puntos de vista de la filosofía moderna son la negación misma de la metafísica; y eso es igualmente

incompletas, incluso teóricamente (sin hablar aquí de la realización que no consideran de ninguna manera), y, como ocurre de ordinario en parecido caso, tienen una fastidiosa tendencia a negar todo lo que las rebasa, que es precisamente lo que más importa desde el punto de vista de la metafísica pura.

Así pues, la adquisición o, por decir mejor, la toma de posesión de estados superiores, cualesquiera que sean, no es más que un resultado parcial, secundario y contingente; y, aunque este resultado pueda parecer inmenso cuando se le considera en relación al estado individual humano (y sobre todo en relación al estado corporal, el único del que los hombres ordinarios tienen una posesión efectiva durante su existencia terrestre), por eso no es menos verdad que, en sí mismo, es rigurosamente nulo al respecto del estado supremo, ya que lo finito, aunque devenga indefinido por las extensiones de las que es susceptible, es decir, por el desarrollo de sus propias posibilidades, permanece siempre nulo frente al Infinito. Por consiguiente, en la realidad absoluta, un tal resultado no vale más que a título de preparación a la «Unión», es decir, que no es todavía más que un medio y no un fin; tomarle por un fin, es permanecer en la ilusión, puesto que los estados de los que se trata, hasta el Ser inclusive, son todos ellos ilusorios en el sentido que hemos definido desde el comienzo. Además, en todo estado donde subsiste alguna distinción, es decir, en todos los grados de la Existencia, comprendidos aquellos que no pertenecen al orden individual, la universalización del ser no podría ser efectiva; e incluso la unión al Ser Universal, según el modo en el que se cumple en la condición de *Prâjna* (o en el estado póstumo que corresponde a esa condición), no es la «Unión» en el pleno sentido de esta palabra; si lo fuera, el retorno a un ciclo de

---

verdadero para las concepciones con matices «pseudometafísicos» y para aquellas donde la negación se expresa francamente. Naturalmente, lo que decimos aquí no se aplica más que a las doctrinas conocidas en el mundo «profano», y no concierne a las tradiciones esotéricas de occidente, que, al menos cuando han tenido un carácter verdadera y plenamente «iniciático», no podían estar limitadas así, sino que debían ser al contrario metafísicamente completas bajo la doble relación de la teoría y de la realización; lo que ocurre es que estas tradiciones jamás han sido conocidas más que por una elite incomparablemente más restringida que la de los países orientales.

manifestación, incluso en el orden informal, ya no sería posible. Es verdad que el Ser está más allá de toda distinción, puesto que la primera distinción es la de la «esencia» y de la «substancia», o de *Purusha* y de *Prakriti*; y sin embargo *Brahma*, en tanto que *Îshwara* o el Ser Universal, se dice que es *savishêsha*, es decir, «que implica la distinción», ya que es su principio determinante inmediato; solo el estado incondicionado de *Âtmâ*, que está más allá del Ser, es *prapancha-upashama*, «sin ningún rastro del desarrollo de la manifestación». El Ser es uno, o más bien es la Unidad metafísica misma; pero la Unidad encierra en sí misma la multiplicidad, puesto que la produce solo por el despliegue de sus posibilidades; y por eso es por lo que, en el Ser mismo, se puede considerar una multiplicidad de aspectos, que son otros tantos atributos o cualificaciones suyas, aunque estos aspectos no se distingan de él efectivamente, si no es en tanto que nosotros los concebimos como tales; pero todavía es menester que estén en él de alguna manera para que nosotros podamos concebirlos. Se podría decir también que cada aspecto se distingue de los demás bajo una cierta relación, aunque ninguno de ellos se distingue verdaderamente del Ser, y aunque todos sean el Ser mismo[1]; así pues, hay ahí una suerte de distinción principial, que no es una distinción en el sentido en el que esta palabra se aplica en el orden de la manifestación, sino que es su transposición analógica. En la manifestación, la distinción implica una separación; ésta, por lo demás, no es nada positivo en realidad, ya que no es más que un modo de limitación[2]; el Ser puro, por el contrario, está más allá de la «separatividad». Así, lo que está en el grado del Ser Puro es «no-distinguido», si se toma la distinción (*vishêsha*) en el sentido en el que la conllevan los estados manifestados; y sin embargo, en otro sentido, todavía hay ahí algo «distinguido» (*vishishta*): en el

---

[1] Esto puede aplicarse, en la teología cristiana, a la concepción de la Trinidad: cada persona divina es Dios, pero no es las demás personas. — En la filosofía escolástica, se podría decir la misma cosa de los «transcendentales», cada uno de los cuales es coextensivo al Ser.

[2] En los estados individuales, la separación está determinada por la presencia de la forma; en los estados no individuales, debe estar determinada por otra condición, puesto que estos estados son informales.

Ser, todos los seres (con esto no entendemos sus personalidades) son «uno» sin estar confundidos, y distintos sin estar separados[1]. Más allá del Ser, ya no se puede hablar de distinción, ni siquiera principial, aunque no se pueda decir tampoco que hay confusión; se está más allá de la multiplicidad, pero también más allá de la Unidad; en la absoluta transcendencia de ese estado supremo, ya no puede aplicarse ninguno de esos términos, ni siquiera por transposición analógica, y es por eso por lo que se debe recurrir entonces a un término de forma negativa, el de «no-dualidad» (*adwaita*), según lo que hemos explicado precedentemente; la palabra «Unión» misma es sin duda imperfecta, puesto que evoca la idea de unidad, pero no obstante estamos obligados a conservarla para traducir el término *Yoga*, porque no tenemos otra a nuestra disposición en las lenguas occidentales.

La Liberación, con las facultades y los poderes que implica en cierto modo «por añadidura», y porque todos los estados, con todas sus posibilidades, se encuentran comprendidos necesariamente en la absoluta totalización del ser, pero que, lo repetimos, no deben considerarse más que como resultados accesorios e incluso «accidentales», y de ninguna manera como constituyendo una finalidad por sí mismos, la Liberación, decimos, puede ser obtenida por el *Yogî* (o más bien por el que deviene tal en razón de esta obtención) con la ayuda de las observancias indicadas en el *Yoga-Shâstra* de Patanjali. Puede ser facilitada también por la práctica de algunos ritos[2], así como de diversos modos particulares de meditación (*harda-vidyâ* o *dahara-vidyâ*)[3]; pero, entiéndase bien, todos estos medios no son más que

[1] Es ahí donde reside la explicación de la principal diferencia que existe entre el punto de vista de Râmânuja, que mantiene la distinción principal, y el de Shankarâchârya, que la rebasa.

[2] Estos ritos son completamente comparables a los que los musulmanes colocan bajo la denominación general de *dhikr*; reposan principalmente, como ya lo hemos indicado, sobre la ciencia del ritmo y de sus correspondencias en todos los órdenes. Tales son también, en la doctrina, por otra parte parcialmente heterodoxa, de los *Pâshupatas*, los que se llaman *vrata* (voto) y *dwâra* (puerta); bajo formas diversas, en el fondo todo eso es idéntico o por lo menos equivalente al *Hatha-Yoga*.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 8º Prapâthaka.

preparatorios y no tienen, a decir verdad, nada de esencial, ya que «el hombre puede adquirir el verdadero Conocimiento, incluso sin observar los ritos prescritos (para cada una de los diferentes categorías humanas, en conformidad con sus caracteres respectivos y concretamente para los diversos *âshramas* o periodos regulares de la vida)[1]; y, en efecto, se encuentran en el *Vêda* muchos ejemplos de personas que han descuidado cumplir tales ritos (cuya función el mismo *Vêda* la compara a la de un caballo de silla que ayuda a un hombre a llegar más fácil y más rápidamente a su meta, pero sin el cual puede llegar no obstante también), o que han sido impedidos de hacerlo, y que, sin embargo, a causa de su atención perpetuamente concentrada y fijada sobre el Supremo *Brahma* (lo que constituye la única preparación realmente indispensable), han adquirido el verdadero Conocimiento que Le concierne (y que, por esta razón, se llama igualmente "supremo")»[2].

Así pues, la Liberación no es efectiva sino en tanto que implica esencialmente el perfecto Conocimiento de *Brahma*; e, inversamente, este Conocimiento, para ser perfecto, supone necesariamente la realización de lo que ya hemos llamado la «Identidad Suprema». Así, la Liberación y el Conocimiento total y absoluto no son verdaderamente más que una sola y misma cosa; si se dice que el Conocimiento es el medio de la Liberación, es menester agregar que, aquí, el medio y el fin son inseparables, puesto que el Conocimiento lleva su fruto en sí mismo, contrariamente a lo que tiene lugar para la acción[3]; y por lo demás, en este dominio, una distinción como la de medio y de fin ya no puede ser más que una simple manera de hablar, sin duda inevitable cuando se quieren expresar estas cosas en el lenguaje

[1] Por lo demás, del hombre que ha alcanzado un cierto grado de realización se dice que es *ativarnâshrami*, es decir, más allá de las castas (*varnas*) y de los estados de la existencia terrestre (*âshramas*); ninguna de las distinciones ordinarias se aplica ya a un tal ser, desde que ha rebasado efectivamente los límites de la individualidad, incluso sin haber llegado todavía al resultado final.

[2] *Brahma-Sûtras*, 3er Adhyâya, 4º Pâda, sûtras 36 a 38.

[3] Además, la acción y su fruto son igualmente transitorios y «momentáneos»; por el contrario, el Conocimiento es permanente y definitivo, y es lo mismo para su fruto, que no es distinto de él mismo.

humano, en la medida en la que son expresables. Por consiguiente, si se considera la Liberación como una consecuencia del Conocimiento, es menester precisar que es una consecuencia rigurosamente inmediata; es lo que indica muy claramente Shankarâchârya: «No hay ningún otro medio de obtener la Liberación completa y final que el Conocimiento; únicamente éste desata los lazos de las pasiones (y de todas las demás contingencias a las que está sometido el ser individual); sin el Conocimiento, no puede obtenerse la Beatitud (*Ânanda*). Puesto que la acción (*karma*, ya sea que esta palabra se entienda en su sentido general, o ya sea que se aplique especialmente al cumplimiento de los ritos) no es opuesta a la ignorancia (*avidyâ*)[1], no puede alejarla; pero el Conocimiento disipa la ignorancia, como la luz disipa las tinieblas. Desde que la ignorancia que nace de las afecciones terrestres (y de otros lazos análogos) es alejada (y con ella toda ilusión ha desaparecido), el "Sí mismo" (*Âtmâ*), por su propio esplendor, brilla a lo lejos (a través de todos los grados de existencia) en un estado indiviso (que lo penetra todo y que ilumina la totalidad del ser), como el sol difunde su claridad cuando la nube se dispersa»[2].

Uno de los puntos más importantes es éste: la acción, cualquiera que sea, no puede liberar de ninguna manera de la acción; en otros términos, no podría acarrear frutos más que en el interior de su propio dominio, que es el de la individualidad humana. Así, no es por la acción como es posible rebasar la individualidad, considerada aquí en su extensión integral, ya que no pretendemos en modo alguno que las consecuencias de la acción se limitan a la modalidad corporal únicamente; se puede aplicar a este respecto lo que hemos dicho precedentemente a propósito de la vida, que es efectivamente inseparable de la acción. De ello, resulta inmediatamente que, puesto que la «salvación», en el sentido religioso en que los occidentales entienden esta palabra, es el fruto de algunas acciones[3], no puede

[1] Algunos querrían traducir *avidyâ* o *ajnâna* por «nescencia» y no por «ignorancia»; confesamos no ver claramente la razón de esta sutileza.

[2] *Âtmâ-Bodha* (Conocimiento del Sí mismo).

[3] La expresión usual «labrar su salvación» es pues perfectamente exacta.

ser asimilada a la Liberación; y es tanto más necesario declararlo expresamente e insistir en ello cuanto que la confusión entre la una y la otra es cometida constantemente por los orientalistas[1]. La «salvación» es propiamente la obtención del *Brahma-Loka*; y precisaremos incluso que, por el *Brahma-Loka*, es menester entender aquí exclusivamente la morada de *Hiranyargabha*, puesto que todo aspecto mas elevado del «No-Supremo» rebasa las posibilidades individuales. Esto concuerda perfectamente con la concepción occidental de la «inmortalidad», que no es más que una prolongación indefinida de la vida individual, transpuesta al orden sutil, y que se extiende hasta el *pralaya*; y todo eso, como ya lo hemos explicado, no representa más que una etapa en el proceso de *krama-mukti*; la posibilidad de retorno a un estado de manifestación (por lo demás supraindividual) todavía no está definitivamente descartada para el ser que no ha rebasado este grado. Para ir más lejos, y para liberarse enteramente de las condiciones de vida y de duración que son inherentes a la individualidad, no hay otra vía que la del Conocimiento, ya sea «no-supremo» y conductivo a *Îshwara*[2], ya sea «supremo» y que da inmediatamente la Liberación. Por consiguiente, en este último caso, ya no hay que considerar siquiera, a la muerte, un paso por diversos estados superiores, pero todavía transitorios y condicionados: «El "Sí mismo" (*Âtmâ*, puesto que desde entonces ya no puede tratarse de *jîvâtmâ*, dado que toda distinción y toda "separatividad" ha desaparecido) del que ha llegado a la perfección del Conocimiento Divino (*Brahma-Vidyâ*), y que, por consecuencia, ha obtenido la Liberación final, sube, al abandonar su forma corporal (y sin pasar por estados intermediarios), a la

[1] Es así como M. Oltramare, concretamente, traduce *Moksha* por «salvación» de un cabo al otro de sus obras, sin parecer sospechar siquiera, no decimos ya la diferencia real que indicamos aquí, sino la simple posibilidad de una inexactitud en esta asimilación.

[2] Apenas hay necesidad de decir que la teología, incluso si conlleva una realización que la hiciera verdaderamente eficaz, en lugar de permanecer simplemente teórica como lo es de hecho (a menos, no obstante, de que se considere una tal realización como constituida por los «estados místicos», lo que no es verdad más que parcialmente y bajo algunos respectos), estaría siempre integralmente comprendida en este Conocimiento «no supremo».

Suprema Luz (espiritual) que es *Brahma*, y se identifica con Él, de una manera conforme e indivisa, como el agua pura, al mezclarse con el lago límpido (no obstante, sin perderse de ninguna manera), deviene en todo conforme a él»[1].

[1] *Brahma-Sûtras*, 4º Adhyâya, 4º Pâda, sûtras 1 a 4.

CAPÍTULO XXIII

VIDEHA-MUKTI Y JIVAN-MUKTI

La Liberación, en el caso del que acabamos de hablar en último lugar, es propiamente la liberación fuera de la forma corporal (*vidêha-mukti*), obtenida a la muerte de una manera inmediata, puesto que el Conocimiento es ya virtualmente perfecto antes del término de la existencia terrestre; por consiguiente, debe ser distinguida de la Liberación diferida y gradual (*krama-mukti*), pero debe serlo también de la liberación obtenida por el *Yogî* desde la vida actual (*jîvan-mukti*), en virtud del Conocimiento, ya no solo virtual y teórico, sino plenamente efectivo, es decir, que realiza verdaderamente la «Identidad Suprema». En efecto, es menester comprender bien que el cuerpo, como cualquier otra contingencia, no puede ser un obstáculo al respecto de la Liberación; nada puede entrar en oposición con la totalidad absoluta, frente a la cual todas las cosas particulares son como si no fueran; en relación a la meta suprema, hay una perfecta equivalencia entre todos los estados de existencia, de suerte que, entre el hombre vivo y el hombre muerto (entendiendo estas expresiones en el sentido terrestre), aquí ya no subsiste ninguna distinción. Aquí vemos todavía una diferencia esencial entre la Liberación y la «salvación»: ésta, tal como la consideran las religiones occidentales, no puede ser obtenida efectivamente, y ni siquiera asegurada (es decir, obtenida virtualmente), antes de la muerte; lo que la acción permite alcanzar, la acción puede también hacerlo perder siempre; y puede haber incompatibilidad entre algunas modalidades de un mismo estado individual, al menos accidentalmente y bajo condiciones particulares[1], mientras que ya

[1] Esta restricción es indispensable, ya que, si hubiera incompatibilidad absoluta o esencial, la totalización del ser se tornaría imposible, puesto que ninguna modalidad puede permanecer fuera de la realización final. Por lo

no hay nada de tal desde que se trata de estados supraindividuales, ni con mayor razón para el estado incondicionado. Considerar las cosas de otro modo, es atribuir a un modo especial de manifestación una importancia que no podría tener, y que incluso la manifestación toda entera no tiene tampoco; únicamente la prodigiosa insuficiencia de las concepciones occidentales relativas a la constitución del ser humano puede hacer posible una semejante ilusión, y únicamente ella puede también hacer encontrar sorprendente que la Liberación pueda cumplirse tanto en la vida terrestre como en todo otro estado.

La Liberación o la Unión, lo que es una sola y misma cosa, implica «por añadidura», ya lo hemos dicho, la posesión de todos los estados, puesto que es la realización perfecta y la totalización del ser; por lo demás, importa poco que estos estados estén actualmente manifestados o que no lo estén, ya que es solo en tanto que posibilidades permanentes e inmutables como deben considerarse metafísicamente. «Señor de varios estados por el simple efecto de su voluntad, el *Yogî* no ocupa más que uno solo, dejando los otros vacíos del soplo animador (*prâna*), como otros tantos instrumentos inutilizados; puede animar más de una forma, de la misma manera que una sola lámpara puede alimentar más de una mecha»[1]. «El *Yogî*, dice Aniruddha, está en conexión inmediata con el principio primordial del Universo, y por consecuencia (secundariamente) con todo el conjunto del espacio, del tiempo y de las cosas», es decir, con la manifestación, y más particularmente con el estado humano en todas sus modalidades[2].

---

demás, la interpretación más exotérica de la «resurrección de los muertos» basta para mostrar que, incluso desde el punto de vista teológico, no puede haber una antinomia irreductible entre la «salvación» y la «incorporación».

[1] Comentario de Bhavadêva-Mishra sobre los *Brahmas-Sûtras*.

[2] He aquí un texto taoísta donde se expresan las mismas ideas: «Ese (el ser que ha llegado a este estado en el que está unido a la totalidad universal) no dependerá ya de nada; será perfectamente libre… Así se dice muy justamente: el ser sobrehumano ya no tiene individualidad propia; el hombre transcendente ya no tiene acción propia; el Sabio ya no tiene siquiera un nombre propio; pues es uno con el Todo» (*Tchoang-tseu*, cap. I; traducción del P. Wieger, p. 211). El *Yogî* o el *jîvan-mukta*, en efecto, está liberado del nombre y de la forma (*nâma-*

Por lo demás, sería un error creer que la liberación «fuera de la forma» (*vidêha-mukti*) sea más completa que la liberación «en la vida» (*jîvan-mukti*); si algunos occidentales lo han cometido, es siempre en razón de la importancia excesiva que acuerdan al estado corporal, y lo que acabamos de decir nos dispensa de insistir más en ello[1]. El *Yogî* ya no tiene que obtener nada ulteriormente, puesto que ha realizado verdaderamente la «transformación» (es decir, el paso más allá de la forma) en sí mismo, si no exteriormente; poco le importa entonces que la apariencia formal subsista en el mundo manifestado, desde que, para él, ya no puede existir en adelante de otra manera que en modo ilusorio. A decir verdad, es solo para los demás que las apariencias subsisten así sin cambio exterior en relación al estado antecedente, y no para él, puesto que ahora son incapaces de limitarle o de condicionarle; estas apariencias no le afectan y no le conciernen más que todo el resto de la manifestación universal. «El *Yogî*, habiendo atravesado el mar de las pasiones[2], está unido con la Tranquilidad[3] y posee en su plenitud el "Sí mismo" (*Âtmâ*

rûpa) que son los elementos constitutivos y característicos de la individualidad; ya hemos mencionado los textos de las *Upanishads* donde esta cesación del nombre y de la forma se afirma expresamente.

[1] No obstante, si a veces parece que se hace una diferencia y que se considera *jîvan-mukti* como inferior a *vidêha-mukti*, eso no puede entenderse legítimamente más que de una única manera: es porque se toma la «Liberación en la vida» como realizada por un ser que está todavía ligado a la vida en tanto que condición característica del estado humano, y entonces no puede ser en realidad más que una Liberación virtual, que corresponde al caso del ser reintegrado al centro de este estado; por el contrario, la «Liberación fuera de la forma» (lo que entonces no quiere decir necesariamente «después de la muerte»), puesto que implica un estado más allá de toda condición individual, es la única que se considera en este caso como la Liberación efectiva.

[2] Es el dominio de las «Aguas inferiores» o de las posibilidades formales; las pasiones se toman aquí para designar todas las modificaciones contingentes que constituyen la «corriente de las formas».

[3] Es la «Gran Paz» (*Es-Sakînah*) del esoterismo islámico, o la *Pax Profunda* de la tradición rosicruciana; y la palabra *Shekinah*, en hebreo, designa la «presencia real» de la Divinidad, o la «Luz de la gloría» en y por la cual, según la teología cristiana, se opera la «visión beatífica» («también la gloria de Dios» en el texto ya citado del *Apocalipsis* XXI, 23). — He aquí también un texto taoísta que se refiere al mismo punto: «La Paz en el vacío es un estado

incondicionado, al cual está identificado). Habiendo renunciado a estos placeres que nacen de los objetos externos perecederos (y que no son ellos mismos más que modificaciones exteriores y accidentales del ser), y gozando de la Beatitud (*Ânanda*, que es el único objeto permanente e imperecedero, y que no es nada diferente del "Sí mismo"), está calmo y sereno como la llama debajo de un apagador[1], en la plenitud de su propia esencia (que ya no se distingue del Supremo *Brahma*). Durante su residencia (aparente) en el cuerpo, no es afectado por las propiedades de éste, como tampoco el firmamento es afectado por lo que flota en su seno (ya que, en realidad contiene en sí mismo todos los estados y no está contenido en ninguno de ellos); conociendo todas las cosas (y siendo todas las cosas por eso mismo, no "distintivamente", sino como totalidad absoluta), permanece inmutable, "no afectado" por las contingencias»[2].

indefinible. Uno llega a establecerse en ella. Uno no la toma ni la da. Antiguamente se tendía a ella. Ahora se prefiere el ejercicio de la bondad y de la equidad, que no da el mismo resultado» (*Lie-tseu*, cap. I; traducción del P. Wieger, p. 77). El «vacío» del que se trata aquí es el «cuarto estado» de la *Mandûkya Upanishad*, que es en efecto indefinible, puesto que es absolutamente incondicionado, y del cual no se puede hablar sino negativamente. Las palabras «antiguamente» y «ahora» se refieren a los diferentes periodos del ciclo de la humanidad terrestre: las condiciones de la época actual (que corresponden al *Kali-Yuga*) hacen que la gran mayoría de los hombres se apeguen a la acción y al sentimiento, que no pueden conducirles más allá de los límites de su individualidad, y todavía menos al estado supremo e incondicionado.

[1] Se puede comprender por ahí el verdadero sentido de la palabra *Nirvâna*, de la que los orientalistas han dado tantas falsas interpretaciones; esté término, que está lejos de ser especial al budismo como se cree a veces, significa literalmente «extinción del soplo o de la agitación», y, por consiguiente, el estado de un ser que ya no está sometido a ningún cambio ni a ninguna modificación, que está definitivamente liberado de la forma, así como de todos los demás accidentes o lazos de la existencia manifestada. *Nirvana* es la condición supraindividual (la de *Prâjna*), y *Parinirvâna* es el estado incondicionado; se emplean también, en el mismo sentido, los términos *Nirvritti*, «extinción del cambio o de la acción», y *Parinirvritti*. — En el esoterismo islámico, los términos correspondientes son *fanâ*, «extinción» y, *fanâ el-fanâi*, literalmente «extinción de la extinción».

[2] *Âtmâ-Bodha* de Sankarâchârya.

No hay pues y no puede haber evidentemente ningún grado espiritual que sea superior al del *Yogî*; éste, considerado en su concentración en sí mismo, se designa también como el *Muni*, es decir, el «Solitario»[1], no en el sentido vulgar y literal de la palabra, sino en el sentido del que realiza en la plenitud de su ser la Soledad perfecta, que no deja subsistir en la Unidad Suprema (en todo rigor, deberíamos decir más bien la «No-dualidad») ninguna distinción de lo exterior y de lo interior, ni ninguna diversidad extraprincipal cualquiera. Para él, la ilusión de la «separatividad» ha cesado definitivamente, y con ella toda confusión engendrada por la ignorancia (*avidyâ*) que produce y mantiene esta ilusión[2], ya que «al imaginarse primero que él es el "alma viva" individual (*jîvâtmâ*), el hombre deviene asustado (por la creencia en algún ser otro que él mismo), como una persona que toma por error[3] un trozo de cuerda por una serpiente; pero su temor es alejado por la certeza de que él no es en realidad esta "alma viva", sino *Âtmâ* mismo (en Su universalidad incondicionada)»[4].

Shankarâchârya enumera tres atributos que corresponden en cierto modo a otras tantas funciones del *Sannyâsî* poseedor del Conocimiento, el cual, si este conocimiento es plenamente efectivo, no es otro que el *Yogî* [5]: estos tres atributos son en el

---

[1] La raíz de esta palabra *Muni* se aproxima al griego [illegible], «solo», tanto más cuanto que su derivado *mauna* significa «silencio» o el «estado de Muni». Algunos comentadores la vinculan al término *manana*, el pensamiento reflexivo y concentrado, derivado de *manas*, y entonces la palabra *Muni* designa más particularmente «al que se esfuerza hacia la Liberación por medio de la meditación».

[2] A este orden pertenece concretamente la «falsa imputación» (*adhyâsa*), que consiste en atribuir a una cosa atributos que no le pertenecen verdaderamente.

[3] A un tal error se le llama *vivarta*: es propiamente una modificación que no alcanza de ninguna manera a la esencia del ser al que se atribuye, y por tanto que afecta solo al que se la atribuye por el efecto de una ilusión.

[4] *Âtmâ-Bodha* de Sankarâchârya.

[5] El estado de *Sannyâst* es propiamente el último de los cuatro *âshramas* (los tres primeros son los de *Brahmachârî* o «estudiante de la Ciencia sagrada», discípulo de un *Guru*, de *Grihastha* o «amo de la casa», y de *Vanaprastha* o «anacoreta»); pero el nombre de *Sannyâts* también se extiende a veces, como se ve aquí, al *Sâdhu*, es decir, al que ha cumplido la realización perfecta, y que

orden ascendente, *bâlya*, *pânditya*, y *mauna*[1]. El primero de estos términos designa literalmente un estado comparable al de un niño (*bâla*)[2]: es un estado de «no expansión», si se puede hablar así, donde todas las potencias del ser están por así decir concentradas en un punto, y realizan por su unificación una simplicidad indiferenciada, aparentemente semejante a la potencialidad embrionaria[3]. En un sentido un poco diferente, pero que completa el precedente (ya que ahí hay a la vez reabsorción y plenitud), es también el retorno al «estado primordial» del que hablan todas la tradiciones, y sobre el que insisten más especialmente el taoísmo y el esoterismo islámico; este retorno es efectivamente una etapa necesaria en la vía que conduce a la Unión, ya que es solo a partir de este «estado primordial» como es posible rebasar los límites de la individualidad humana para elevarse a los estados superiores[4].

Un estadio ulterior es representado por *pânditya*, es decir, el «saber», atributo que se refiere a una función de enseñanza: el que posee el Conocimiento está calificado para comunicarle a los demás, o, más exactamente, para despertar en ellos las posibilidades correspondientes, ya que el Conocimiento, en sí mismo, es estrictamente personal e incomunicable. Así pues, el *Pandita* tiene más particularmente el carácter de *Guru* o «Maestro espiritual»[5]; pero puede no tener más que la perfección del Conocimiento teórico, y es por eso por lo que es menester considerar, como un último grado que viene todavía después de

es *ativarnâshramî*, así como lo hemos dicho más atrás.

[1] Comentario sobre los *Brahma-Sûtras,* 3er Adhyâya, 4º Pâda, sûtras 47 a 50.

[2] Cf. estas palabras del Evangelio: «El Reino del Cielo es para los que se asemejan a estos niños... Quienquiera que no reciba al Reino de Dios como un niño, no entrará en él» (*San Mateo* XIX, 24; *San Lucas*, XVIII, 16 y 17).

[3] Este estadio corresponde al «Dragón oculto» del simbolismo extremo oriental. — Otro símbolo que se emplea frecuentemente es el de la tortuga que se retira enteramente al interior de su concha.

[4] Es el «estado edénico» de la tradición judeocristiana; por eso es por lo que Dante sitúa el Paraíso terrestre en la cima de la montaña del Purgatorio, es decir, precisamente en el punto donde el ser abandona la Tierra o el estado humano, para elevarse a los Cielos (designados como el «Reino de Dios» en la precedente cita del Evangelio).

[5] Es el *Sheikh* de las escuelas islámicas, llamado también *murabbul-muridin*; el *Murîd* es el discípulo, es decir, el *Bramachâri* hindú.

ese, *mauna* o el estado del *Muni*, como la única condición en la que la Unión puede realizarse verdaderamente. Por lo demás, hay otro término, el de *Kaivalya*, que significa también «soledad»[1], y que expresa al mismo tiempo las ideas de «perfección» y de «totalidad»; y este término se emplea frecuentemente como un equivalente de *Moksha*: *Kêvala* designa el estado absoluto e incondicionado, que es el del ser «liberado» (*mukta*).

Acabamos de considerar los tres atributos de que se trata como caracterizando a otros tantos estadios preparatorios a la Unión; pero, naturalmente, el *Yogî*, llegado a la meta suprema, los posee con mayor razón, como posee todos los estados en la plenitud de su esencia[2]. Por lo demás, estos tres atributos están implícitos en lo que se llama *aishwarya*, es decir, la participación en la esencia de *Îshwara*, ya que corresponden respectivamente a las tres *Shaktis* de la *Trimûrti*: si se destaca que el «estado primordial» se caracteriza fundamentalmente por la «Armonía», se ve inmediatamente que *bâlya* corresponde a *Lakshmî*, mientras que *pânditya* corresponde a *Saraswati* y *mauna* a *Pârvatî* [3]. Este punto es de una importancia particular cuando se quiere comprender lo

[1] Es todavía el «vacío» del que se trata en el texto taoísta que hemos citado más atrás; y, por lo demás, este «vacío» es también en realidad la absoluta plenitud.

[2] Se puede destacar también que estos tres atributos son en cierto modo «prefigurados» respectivamente, y en el mismo orden, por los tres primeros *âshramas*; y el cuarto *âshrama*, el del *Sannyâsi* (entendido aquí en su sentido más ordinario), conjunta y resume por así decir los otros tres, como el estado final del *Yogî* comprende «eminentemente» todos los estados particulares que han sido recorridos primero como otros tantos estadios preliminares.

[3] *Lakshmi* es la *Shakti* de *Vishnu*; *Saraswati* o *Vâch* es la de *Brahma*: *Pârvatî* es la de *Shiva*. A *Pâr vatî* también se la llama *Durgâ*, es decir «Aquella a la que uno se acerca difícilmente». — Es destacable encontrar la correspondencia de estas tres *Shaktis* hasta en las tradiciones occidentales: así, en el simbolismo masónico, los «tres principales pilares del Templo» son «Sabiduría, Fuerza, Belleza»; aquí, la Sabiduría es Saraswati, la Fuerza es *Pârvatî*, y la Belleza es *Lakshmi*. Del mismo modo, Leibnitz, que había recibido algunas enseñanzas esotéricas (bastante elementales por lo demás) de fuente rosicruciana, designa los tres principales atributos divinos como «Sabiduría, Poder, Bondad», lo que es exactamente la misma cosa, ya que «Belleza» y «Bondad» no son en el fondo (como se ve en los griegos y concretamente en Platón) más que dos aspectos de una idea única, que es precisamente la de «Armonía».

que son los «poderes» que pertenecen al *jîvan-mukta*, a título de consecuencias secundarias de la perfecta realización metafísica.

Por otra parte, encontramos también en la tradición extremo oriental una teoría que equivale exactamente a la que acabamos de exponer: esta teoría es la de las «cuatro Fortunas», las dos primeras de las cuales son la «Longevidad», que, ya lo hemos dicho, no es otra cosa que la perpetuidad de la existencia individual, y la «Posteridad», que consiste en los prolongamientos indefinidos del individuo a través de todas sus modalidades. Estas dos «Fortunas» no conciernen pues más que a la extensión de la individualidad, y se resumen en la restauración del «estado primordial», que implica su plena consecución; las dos siguientes, que se refieren al contrario a los estados superiores y extraindividuales del ser[1], son el «Gran Saber» y la «Perfecta Soledad», es decir, *pânditya* y *mauna*. Finalmente, estas «cuatros Fortunas» obtienen su plenitud en la «quinta», que las contiene todas en principio y que las une sintéticamente en su esencia única e indivisible; esta «quinta Fortuna» no se nombra (como tampoco se nombra el «cuarto estado» de la *Mândûkya Upanishad*), puesto que es inexpresable y no puede ser el objeto de ningún conocimiento distintivo; pero es fácil comprender que aquello de lo que se trata aquí no es otra cosa que la Unión misma o la «Identidad Suprema», obtenida en y por la realización completa y total de lo que otras tradiciones llaman el «Hombre Universal», ya que el *Yogî*, en el verdadero sentido de esta palabra, o el «hombre transcendente» (*cheun-jen*) del taoísmo, es también idéntico al «Hombre Universal»[2].

---

[1] Por eso es por lo que, mientras que las dos primeras «Fortunas» pertenecen al dominio del confucionismo, las otras dos dependen del dominio del taoísmo.

[2] Esta identidad se afirma igualmente en las teorías del esoterismo islámico sobre la «manifestación del Profeta».

CAPÍTULO XXIV

EL ESTADO ESPIRITUAL DEL YOGI: LA «IDENTIDAD SUPREMA»

En lo que concierne al estado del *Yogî*, que, por el Conocimiento, está «liberado en la vida» (*jîvan-mukta*) y que ha realizado la «Identidad Suprema», citaremos todavía a Shankarâchârya[1], y lo que dice de él, al mostrar las posibilidades más altas que puede alcanzar el ser, servirá al mismo tiempo de conclusión a este estudio.

«El *Yogî*, cuyo intelecto es perfecto, contempla todas las cosas como permaneciendo en sí mismo (en su propio "Sí mismo", sin ninguna distinción de lo exterior y de lo interior), y así, por el ojo del Conocimiento (*Jnâna-chakshus*, expresión que podría traducirse bastante exactamente por "intuición intelectual"), percibe (o más bien concibe, no racional o discursivamente, sino por una toma de consciencia directa y un "asentimiento" inmediato) que todo es *Âtmâ*».

«Él conoce que todas las cosas contingentes (las formas y las demás modalidades de la manifestación) no son otras que *Âtmâ* (en su principio), y que fuera de *Âtmâ* nada es, "puesto que las cosas difieren simplemente (según una palabra del *Vêda*) en designación, accidente y nombre, como los utensilios terrestres reciben diversos nombres, aunque sean solo diferentes formas de tierra"[2]; y así percibe (o concibe, en el mismo sentido que arriba)

---

[1] *Âtmâ-Bodha*. — Al reunir aquí diferentes pasajes de este tratado, no nos ceñiremos, en estos extractos, a seguir rigurosamente el orden del texto; por lo demás, en general, la consecución lógica de las ideas no puede ser exactamente la misma en un texto sánscrito y en una traducción a una lengua occidental, en razón de las diferencias que existen entre algunas «maneras de pensar» y sobre las cuales hemos insistido en otras ocasiones.

[2] Ver *Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 1er Khanda, shrutis 4 a 6.

que él mismo es todas las cosas (ya que no hay ninguna cosa que sea un ser otro que él mismo o que su propio "Sí mismo")»[1].

«Cuando los accidentes (formales y demás, que comprenden tanto la manifestación sutil como la manifestación grosera) son suprimidos (puesto que no existen sino en modo ilusorio, de tal suerte que no son verdaderamente nada al respecto del Principio), el *Muni* (tomado aquí como sinónimo de *Yogî*), entra, con todos los seres (en tanto que ya no se distinguen de él mismo), en la Esencia que penetra todo (y que es *Âtmâ*)»[2].

«Él es sin cualidades (distintas) y sin acción[3]; imperecedero (*akshara*, no sujeto a la disolución, que no tiene presa sino sobre lo múltiple), sin volición (aplicada a un acto definido o a circunstancias determinadas); lleno de Beatitud, inmutable, sin forma; eternamente libre y puro (puesto que no puede ser constreñido ni alcanzado o afectado de ninguna manera por otro que sí mismo, dado que ese otro no existe, o al menos no tiene más que una existencia ilusoria, mientras que él mismo está en la realidad absoluta)».

«Él es como el Éter (*Âkâsha*), que está extendido por todas partes (sin diferenciación), y que penetra simultáneamente el exterior y el interior de las cosas[4]; es incorruptible, imperecedero;

---

[1] Notamos a este propósito que Aristóteles, en el □□□□ □□□□□, declara expresamente que «el alma es todo lo que ella conoce»; se puede ver ahí la indicación de una aproximación bastante clara, a este respecto, entre la doctrina aristotélica y las doctrinas orientales, a pesar de las reservas que impone siempre la diferencia de los puntos de vista; pero esta afirmación, en Aristóteles y sus continuadores, parece haber permanecido puramente teórica. Es menester admitir pues que las consecuencias de esta idea de la identificación por el conocimiento, en lo que concierne a la realización metafísica, han permanecido completamente insospechadas por los occidentales, a excepción, como ya lo hemos dicho, de algunas escuelas propiamente iniciáticas, que no tienen ningún contacto con todo lo que lleva habitualmente el nombre de «filosofía».

[2] «Por encima de todo está el Principio, común a todo, conteniendo y penetrando todo, cuyo atributo propio es la Infinitud, el único por el cual puede designarse-Le, ya que no tiene nombre propio» (*Tchoang-tseu*, XXV).

[3] Cf. el «no-actuar» (*wou-wei*) de la tradición extremo oriental.

[4] La ubicuidad se toma aquí como símbolo de la omnipresencia, en el sentido en el que ya hemos empleado esta palabra más atrás.

es el mismo en todas las cosas (puesto que ninguna modificación afecta a su identidad), puro, impasible, inalterable (en su inmutabilidad esencial)».

«Él es (según los términos mismos del *Vêda*) "El Supremo *Brahma*, que es eterno, puro, libre, solo (en Su perfección absoluta), incesantemente lleno de Beatitud, sin dualidad, Principio (incondicionado) de toda existencia, conocedor (sin que este Conocimiento implique ninguna distinción de sujeto y de objeto, lo que sería contrario a la "no dualidad") y sin fin"».

«Él es *Brahma*, después de la posesión del cual ya no hay nada que poseer; después del gozo de la Beatitud del cual ya no hay felicidad que pueda ser deseada; y después de la obtención del Conocimiento del cual ya no hay conocimiento que pueda ser obtenido».

«Él es *Brahma*, que habiendo sido visto (por el ojo del Conocimiento), ningún objeto es contemplado; con el que habiéndose identificado, ninguna modificación (tal como el nacimiento o la muerte) es sentida; que habiendo sido percibido (pero, no obstante, no como un objeto perceptible por una facultad cualquiera), ya no hay nada más que percibir (puesto que todo conocimiento distintivo está desde entonces rebasado y como aniquilado)».

«Él es *Brahma*, que está extendido por todas partes, en todo (puesto que nada hay fuera de Él y puesto que todo está contenido necesariamente en Su Infinitud)[1]: en el espacio intermediario, en lo que está por encima y en lo que está por debajo (es decir, en el conjunto de los tres mundos); el verdadero, pleno de Beatitud, sin dualidad, indivisible y eterno».

«Él es *Brahma*, afirmado en el *Vêdanta* como absolutamente distinto de lo que Él penetra (y que, por el contrario, no es distinto

[1] Recordamos todavía aquí este texto taoísta que ya hemos citado más largamente: «No preguntéis si el Principio está en esto o en eso; está en todos los seres…» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; traducción del P. Wieger, p. 345).

de Él, o al menos no se distingue de Él sino en modo ilusorio)[2], incesantemente lleno de Beatitud y sin dualidad».

«Él es *Brahma*, "por quien (según el *Vêda*) son producidos la vida (*jîva*), en el sentido interno (*manas*), las facultades de sensación y de acción (*jnânêndriyas* y *karmêndriyas*), y los elementos (*tanmâtras* y *bhûtas*) que componen el mundo manifestado (tanto en el orden sutil como en el orden grosero)"».

«Él es *Brahma*, en quien todas las cosas están unidas (más allá de toda distinción, incluso principial), de quien todos los actos dependen (y que es Él mismo sin acción); por eso es por lo que Él está extendido en todo (sin división, dispersión o diferenciación de ninguna especie)».

«Él es *Brahma*, que sin magnitud o dimensiones (incondicionado), inextenso (puesto que es indivisible y sin partes), sin origen (puesto que es eterno), incorruptible, sin figura, sin cualidades (determinadas) sin asignación o carácter cualquiera».

«Él es *Brahma*, por el que todas las cosas son iluminadas (puesto que participan en Su esencia según sus grados de realidad), cuya Luz hace brillar el sol y todos los cuerpos luminosos, pero que no es hecho manifiesto por su luz»[1].

«Él penetra su propia esencia eterna (que no es diferente del Supremo *Brahma*), y (simultáneamente) contempla el Mundo entero (manifestado y no manifestado) como siendo (también) *Brahma*, del mismo modo que el fuego penetra íntimamente una bola de hierro incandescente, y (al mismo tiempo) se muestra también exteriormente (manifestándose a los sentidos por su calor y su luminosidad)».

«*Brahma* no se parece al Mundo[2], y fuera de *Brahma* no hay nada (ya que, si hubiera algo fuera de Él, Él no podría ser Infinito);

---

[2] Recordamos que esta irreciprocidad en la relación de *Brahma* y del Mundo implica expresamente la condena del «panteísmo», así como del «inmanentismo» bajo todas sus formas.

[1] Él es «Eso por lo que todo es manifestado, pero que Ello mismo no es manifestado por nada», según un texto que ya hemos citado precedentemente (*Kena Upanishad*, 1[er] Khanda, shrutis 5 a 9).

[2] Aquí se reitera la exclusión de toda concepción panteísta; en presencia de afirmaciones tan claras, apenas se pueden explicar algunos errores de interpretación que tienen curso en occidente.

todo lo que parece existir fuera de Él no puede existir (de esta manera) sino en modo ilusorio, como la apariencia del agua (el espejismo) en el desierto (*marû*)[1]».

«De todo lo que se ve, de todo lo que se oye (y de todo lo que se percibe o se concibe por una facultad cualquiera), nada existe (verdaderamente) fuera de *Brahma*; y, por el Conocimiento (principial y supremo), *Brahma* es contemplado como el único verdadero, pleno de Beatitud, sin dualidad».

«El ojo del Conocimiento contempla el verdadero *Brahma*, pleno de Beatitud, penetrando todo; pero el ojo de la ignorancia no Le descubre, no Le percibe, como un hombre ciego no ve la luz sensible».

«Cuando el "Sí mismo" es alumbrado por la meditación (que es un conocimiento teórico, y por consiguiente todavía indirecto, que le hace aparecer como si recibiera la Luz de una fuente diferente de sí mismo, lo que es todavía una distinción ilusoria), y cuando arde después por el fuego del Conocimiento (al realizar su identidad esencial con la Luz Suprema), se libera de todos los accidentes (o modificaciones contingentes), y brilla en su propio esplendor, como el oro que se purifica en el fuego»[2].

«Cuando el Sol del conocimiento espiritual se levanta en el cielo del corazón (es decir, en el centro del ser, que se designa como *Brahma-pura*), disipa las tinieblas (de la ignorancia, que velan la única realidad absoluta), penetra todo, envuelve todo, e ilumina todo».

«El que ha hecho el peregrinaje de su propio "Sí mismo", un peregrinaje en el que no hay nada que concierna a la situación, al lugar o al tiempo (ni a ninguna circunstancia o condición

[1] Esta palabra *marû*, que deriva de la raíz *mri*, «morir», designa toda región estéril, enteramente desprovista de agua, y más especialmente un desierto de arena, cuyo aspecto uniforme puede tomarse como soporte de la meditación, para evocar la idea de la indiferenciación principial.

[2] Se ha visto más atrás que el oro se considera como de naturaleza luminosa.

particular)[1], que está por todas partes[2] (y siempre, en la inmutabilidad del "eterno presente"), en el que no se sienten ni el calor ni el frío (ni ninguna otra impresión sensible o incluso mental), que procura una felicidad permanente y una liberación definitiva de toda perturbación (o de toda modificación); ése es sin acción, conoce todas las cosas (en *Brahma*), y obtiene la Eterna Beatitud».

[1] «Toda distinción de lugar o de tiempo es ilusoria; la concepción de todos los posibles (comprendidos sintéticamente en la Posibilidad Universal, absoluta y total) se hace sin movimiento y fuera del tiempo» (*Lie-tseu*, cap. III; traducción del P. Wieger, p. 107).

[2] De la misma manera, en las tradiciones esotéricas occidentales, se dice que los verdaderos Rosa Cruz se reúnen «en el Templo del Espíritu Santo, que está por todas partes». — Entiéndase bien que los Rosa Cruz de que se trata no tienen nada de común con las múltiples organizaciones modernas que han tomado el mismo nombre; se dice que, poco después de la guerra de los Treinta Años, los Rosa Cruz abandonaron Europa y se retiraron a Asia, lo que, por lo demás, puede interpretarse simbólicamente más bien que literalmente.

NOTA SOBRE LOS TERMINOS SÁNSCRITOS

Para los términos sánscritos, no nos hemos atenido a seguir las transcripciones complicadas y más o menos arbitrarias que han imaginado los orientalistas; hemos adoptado una ortografía que corresponde a la pronunciación en la medida en que lo permite el alfabeto latino, cuyo pequeño número de caracteres nos obliga por otra parte a representar de la misma manera varias letras distintas.

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS